

# ITALIA JUDAICA

“Gli ebrei in Italia dalla segregazione alla prima emancipazione”

Atti del III Convegno internazionale

Tel Aviv 15-20 giugno 1986



# UFFICIO CENTRALE PER I BENI ARCHIVISTICI

DIVISIONE STUDI E PUBBLICAZIONI

*Comitato per le pubblicazioni:* Renato Grispo, *presidente*, Paola Carucci, Arnaldo D'Adario, Antonio Dentoni Litta, *segretario*, Romualdo Giuffrida, Lucio Lume, Giuseppe Pansini, Claudio Pavone, Vilma Piccioni Sparvoli, Luigi Prosdocimi, Leopoldo Puncuh, Isabella Zanni Rosiello.

*Cura redazionale:* Isotta Scandaliato Ciciani.

© 1989 Ministero per i Beni culturali e ambientali  
Ufficio centrale per i beni archivistici

ISBN 88-7125-001-X

*Vendita:* Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato - Libreria dello Stato  
Piazza Verdi 10, 00198 Roma

---

Stampato da Fratelli Palombi Editori  
Via dei Gracchi 183  
00192 Roma

## COMITATO ORGANIZZATORE

COMMISSIONE MISTA PER LA STORIA  
E LA CULTURA DEGLI EBREI IN ITALIA

VITTORE COLORNI - Università degli Studi, Ferrara

FAUSTO PUSCEDDU - Ministero per i Beni culturali e ambientali, Roma

GIUSEPPE SERMONETA - The Hebrew University, Jerusalem

SHLOMO SIMONSOHN - Tel-Aviv University

## P R O G R A M M A

### **Domenica, 15 giugno, Tel Aviv**

20,30 Seduta di apertura. Saluto delle autorità.  
Apertura della mostra «Italia Judaica» nel *Beth Hatefutsot*.  
Ricevimento.

ebrei italiani alla emancipazione e l'illuminismo». Dibattito.

### **Lunedì, 16 giugno, Tel Aviv**

9,00-13,00 M. Berengo (Università di Venezia): «Gli ebrei veneziani alla caduta della Repubblica».  
B.D. Cooperman (Università di Harvard): «Gli ebrei di Livorno e Pisa nel '600 e nel '700».  
V. Colorni (Università di Ferrara): «Nomi degli ebrei italiani».  
Dibattito.

15,00-18,30 L. Balsamo (Università di Bologna): «Gli ebrei ed il commercio librario in Italia».  
S. Segre (Università di Tel Aviv): «Gli ebrei piemontesi nell'età dell'assolutismo».  
S. Simonsohn (Università di Tel Aviv): «Alcune reazioni degli

### **Martedì, 17 giugno, Tel Aviv**

9,00-12,30 M. Rosa (Università di Roma): «Tra tolleranza e repressione: Roma e gli ebrei nel Settecento».  
G. Sermoneta (Università di Gerusalemme): «La cultura ebraica a Roma nel '700 alla luce di nuovi documenti».  
F. Pusceddu (Ufficio centrale per i beni archivistici, Roma): «Documenti per la storia degli ebrei nello Stato pontificio nell'archivio della Camera apostolica».  
Dibattito.

Trasferimento a Gerusalemme.

### **Mercoledì, 18 giugno, Gerusalemme**

9,00-12,30 A. Tishbi (Università di Gerusalemme): «Gli scritti cabbalistici di Moshe Hayim Luzzatto e

di Moshe David Valli: «Legami e punti di contatto tra il movimento Sabbatiano ed il Hasi-dismo».

G. Saccaro-Battisti (Università di Roma): «I trattati italiani di Moshe Hayim Luzzatto».

J. Jacobson (Università di Tel Aviv): «L'etica di Moshe Hayim Luzzatto in rapporto alle sue teorie cabbalistiche».

Dibattito.

15,00-17,00 B. Feinegold (Università di Tel Aviv): «Moshe Hayim Luzzatto come drammaturgo».

U. Shavit (Università di Tel Aviv): «Il clima ideologico del dramma *Sia gloria ai giusti*».

Dibattito.

#### **Giovedì, 19 giugno, Gerusalemme**

9,00-12,30 M. Benayahu (Università di Tel

Aviv): «La biografia di Moshe Hayim Luzzatto alla luce di fonti inedite».

U. Rathaus (Università di Gerusalemme): «La poesia pastorale in ebraico in Italia nel '600 e nel '700».

F. Parente (Università di Roma): «David Drach: un ebreo convertito bibliotecario di Propaganda Fide».

Dibattito.

15,00-18,00 S. Romagnoli (Università di Firenze): «Salomone Fiorentino tra fede, impegno civile ed elegia nel Settecento toscano».

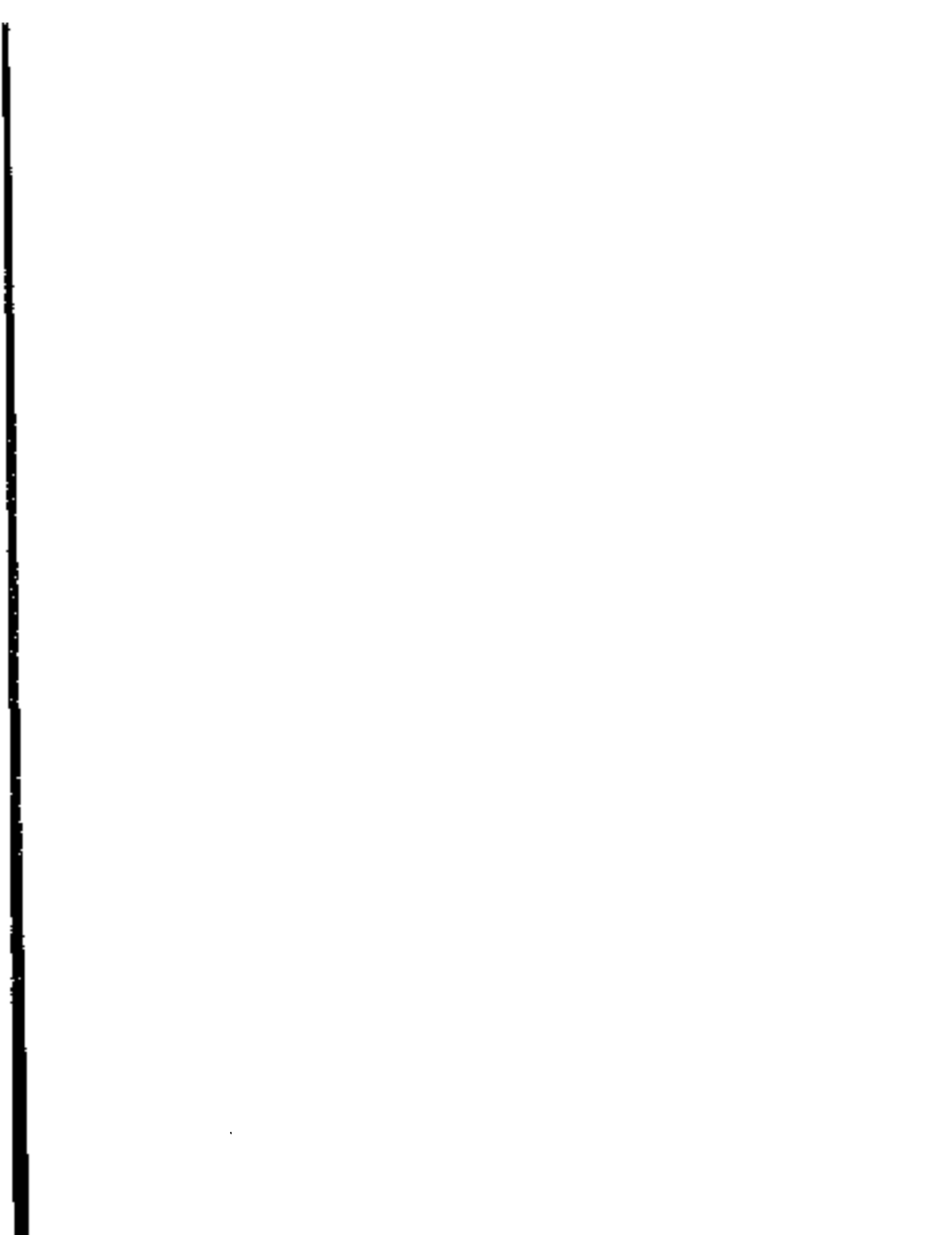
S. Rotta (Università di Genova): «Biagio Ugolini: indagini sulla redazione del *Thesaurus Antiquitatum Sacrarum*».

D. Cassuto (Gerusalemme): «Sinagoghe piemontesi nel '700». Conclusione.



# I N D I C E

Comitato organizzatore .....	Pag.	3
Programma .....	»	3
Indice .....	»	5
 MARINO BERENGO, <i>Gli ebrei veneziani alla fine del Settecento</i> .....	»	9
VITTORE COLORNI, <i>Cognomi italiani a base toponomastica straniera</i> ..	»	31
LUIGI BALSAMO, <i>Gli ebrei nell'editoria e nel commercio librario in Italia nel '600 e '700</i> .....	»	49
RENATA SEGRE, <i>Gli ebrei piemontesi nell'età dell'assolutismo</i> .....	»	67
MARIO ROSA, <i>Tra tolleranza e repressione: Roma e gli ebrei nel '700</i> ..	»	81
FAUSTO PUSCEDDU, <i>Documenti per la storia degli ebrei nello Stato pontifi- cio esistenti nell'archivio della Camera apostolica</i> .....	»	99
MASSIMO ACANFORA TORREFRANCA, <i>«I canti di Salomone» di Salomone de' Rossi: una confluenza di tradizioni italo-ebraiche</i> .....	»	115
FAUSTO PARENTE, <i>Paul-Louis-Bernard Drach. L'ultimo cabbalista cristiano nella Roma della restaurazione</i> .....	»	135
SERGIO ROMAGNOLI, <i>Salomone Fiorentino tra fede, impegno civile ed ele- gia</i> .....	»	153
DAVID CASSUTO, <i>Le sinagoghe piemontesi nell'era barocca</i> .....	»	165
GINO BADINI, <i>L'archivio dell'Università israelitica di Reggio Emilia</i> ..	»	179
PAOLO CASTIGNOLI, <i>Fonti per la storia degli ebrei a Livorno. Gli archivi locali</i> .....	»	183
GABRIELLA OLLA REPETTO, <i>La presenza ebraica in Sardegna attraverso una ricerca archivistica relativa ai secoli XIV-XV</i> .....	»	191
ROSSANA URBANI, <i>Gli Eccellentissimi Protettori della nazione ebrea a Ge- nova (1658-1797)</i> .....	»	197
 Abstracts of Italian texts.....	»	203
 Abstracts of Hebrew texts.....	»	221



GLI EBREI VENEZIANI  
ALLA FINE DEL SETTECENTO

1. - Nel gennaio del 1798 il trattato di Campoformio (stipulato il 17 ottobre 1797) diveniva esecutivo: con esso le truppe francesi si ritiravano a sud del Po e lungo una nuova frontiera che dai sobborghi meridionali di Verona seguiva il corso dell'Adige; e le province venete entravano così a far parte degli Stati austriaci. Per otto anni, sino a quando la sconfitta di Austerlitz e la conseguente pace di Presburgo non sospingeranno sino all'Isonzo i confini del napoleonico Regno d'Italia, i funzionari asburgici si troveranno ad amministrare l'eredità della Repubblica di Venezia: dal confronto che allora si aperse tra due così diversi modi di concepire la società civile, e quindi la stessa quotidiana prassi di governo, nacque una serie di relazioni, di inchieste e di dibattiti. Tra i molti problemi che in quegli anni vennero emergendo, e furono allora vagliati e discussi, ne seguiremo oggi uno: quello della condizione giuridico-politica degli ebrei veneti e, in particolare, veneziani.

Alla fine del Settecento entro i confini del ghetto di Venezia risulta stanziata una popolazione che da alcuni decenni è stabile intorno ai 1600 abitanti e che ha conosciuto, in manifesta concomitanza con la ricondotta del 1777, una flessione di poco inferiore al 10% che, negli anni seguenti, si viene lentamente riassorbendo.<sup>1</sup> Nell'Italia che sta per vivere l'esperienza napoleonica, e con essa quella della prima emancipazione, questa è una delle cinque comunità più cospicue: a grande distanza da Livorno e da Roma è inferiore (di un buon 18%) a Mantova e di poco a Ferrara, mentre supera ancora Torino di 150 unità. Ma raccoglie certamente più di metà degli ebrei veneti: è stata per il governo aristocratico e continuerà a esserlo per quello austriaco, l'effettivo polo di attenzione e l'interlocutrice privilegiata della questione ebraica.

La Repubblica era caduta da poche settimane, quando la Municipalità democratica richiedeva ai «Deputati cittadini ebrei», ossia all'Università, di compilare un'anagrafe del ghetto. Vi attendeva nell'estate il giovane «coadiutor al scrivano

---

<sup>1</sup> Sulla base delle anagrafi venete, a Venezia risultano 1673 ebrei nel 1766; 1521 nel 1780 (meno 9,08%); 1570 nel 1785. Cfr. G. TABACCO, *Andrea Tron (1712-1785) e la crisi dell'aristocrazia senatoria a Venezia*, Trieste 1957, p. 181.

dell'Università», il ventottenne veneziano Saul Levi Mortera, che il 5 ottobre del 1797 portava a compimento la sua fatica, manifestamente basata sulle dichiarazioni dirette dei capifamiglia. Dell'eccezionale spaccato, che venne così emergendo (e che non aveva avuto eguale in passato, né lo troverà in futuro), ha già scritto Gino Luzzatto<sup>2</sup>. Ma richiamare ora alcuni dei tratti che il mondo ebraico veneziano ci ha così improvvisamente rivelato di sé, ci aiuterà meglio a comprendere quale fosse la realtà cui i nuovi governanti austriaci si trovarono di fronte.

Gli 820 uomini e le 806 donne che vivono in ghetto sono raccolti in 421 nuclei familiari con una consistenza media di neppure quattro persone, inferiore cioè a quella della popolazione cristiana<sup>3</sup>. La prima caratteristica demografica che ci colpisce è la forte immigrazione cui il ghetto veneziano ha continuato ad andar soggetto, anche dopo la ricondotta del 1777: oltre un terzo (il 38%) dei capifamiglia non è infatti nativo di Venezia. Il nucleo più consistente (45 su 161) viene dalla Terraferma veneta e soprattutto da Verona (14) e dalle piccole comunità del Friuli (14), tra cui emerge quella di San Daniele con 5 persone. Sudditi di San Marco sono anche i 34 oriundi dello Stato da Mar che, ad eccezione di 7 spalatini, vengono tutti dalle isole ioniche: 4 da Zante e ben 23 da Corfù. Questo flusso di corfioti presenta una gerarchia sociale ben articolata: da 1 mendicante sessantenne, giunto un quarto di secolo prima, da 2 sarti e da 2 fratelli biadaioi, si sale sino ad un piccolo gruppo di grandi e ricchissimi mercanti come Jacob Jacur, Vita ed Elia Todesco, Leon Vita e Jacob e Lazaro Vivante che sono giunti a Venezia da 10 o 20 anni, e fanno ormai pienamente parte dell'*élite* ebraica veneziana. Da Corfù, infatti, partono e transitano i traffici che condizionano in larga misura l'attività economica della comunità.

Circa la metà degli oriundi «forestieri» parla dunque veneto. Ma fisionomia non troppo diversa dalla colonia corfiota e da quella spalatina deve avere il gruppo dei 20 «levantini», nati cioè sudditi ottomani o barbareschi: di questi 7 vengono dal «Serraglio», ossia, in teoria, da Serajevo ma, in effetti e con ogni probabilità, da tutte le province turche dell'interno balcanico; 1 da Salonicco, 1 da Candia, 2 da Rodi, 1 da Costantinopoli e 1 da Smirne. Cospicuo è il gruppo dei 5 tripolini (tra cui emerge il grande mercante e finanziere Moisé Vita Curiel), cui si aggiungono due provenienze generiche, dal Marocco e dalla Barberia.

L'Italia pontificia ha visto 14 dei suoi ebrei trasferirsi a Venezia; 6 vengono da Ferrara, con cui gli scambi per terra e per mare, attestati dalle procure notarili, sono fitti e continui; 3 da Ancona e 5 da Pesaro. Ancora più ridotta è la provenien-

<sup>2</sup> G. LUZZATTO, *Un'anagrafe degli Ebrei di Venezia del settembre 1797*, in *Scritti in memoria di S. Mayer. Saggi sull'ebraismo italiano*, Gerusalemme, Fondazione Sally Mayer, 1956, pp. 194-198. Il registrino contenente l'*Anagrafi degli abitanti nel ghetto...* è ora collocato in ARCHIVIO DI STATO DI VENEZIA [d'ora in poi ASV], *Scuole piccole e suffragi*, b. 736.

<sup>3</sup> Il nucleo familiare ebraico nel 1797 risulta quindi composto da 3,86 unità; quello cristiano nel 1780 e nel 1790 da 4,4 unità. Cfr. D. BELTRAMI, *Storia della popolazione di Venezia dalla fine del secolo XVI alla caduta della Repubblica*, Padova, CEDAM, 1954, p. 187.

za dagli Stati asburgici, dove è significativo il diverso apporto di Mantova (con le comunità minori del ducato) e di Trieste, rispettivamente di 7 e di 2 persone: dalla prima area la popolazione ebraica è in via di lenta e continua emigrazione, mentre verso la seconda il suo afflusso è destinato a farsi, negli anni futuri, sempre più irruento. Il quadro degli italiani nati fuori dai vecchi confini veneti si completa con 11 piemontesi (5 vengono da Casale e 3 da Torino) e con altri oriundi dell'area ducale padana (6 sono reggiani).

I veri forestieri sono però gli allogglotti: 3 polacchi, 1 ungherese, 1 di Amsterdam che fa il sacrestano («nonzolo») alla Scuola del Sovvegno e che — a ricordarne l'origine straniera — è comunemente chiamato «l'olandese»; e 11 tedeschi, quasi tutti mendicanti, servi a ore o uomini di fatica. Il vertice della comunità, come intravediamo sin d'ora e come meglio vedremo, è circoscritto ad alcune vecchie famiglie veneziane e al gruppo corfiota di più recente insediamento.

Sull'origine nazionale degli ebrei veneziani l'*Anagrafe* del 1797 ci appare dunque molto sicura; e la particolare attenzione che dedica ai capifamiglia, ci suggerisce di concentrare su di essi il nostro approccio demografico. Assai minore fiducia ci sembra di poter riporre nelle qualifiche professionali, perché gli ebrei, esclusi dalle corporazioni, dalle professioni liberali e dal pubblico impiego, esercitano mestieri e attività difficili da definire: il diligente e accurato scrivano Saul Mortera rispecchia fedelmente nel suo registro il ristagno sociale provocato dalla legislazione aristocratica. In effetti, degli 85 «senseri di strazze» (o «strazzeri» o «botteggheri di strazze» o simili)<sup>4</sup>, dei molti che sono qualificati con un generico «compra e vende» o «vive d'industria» è facile supporre una molteplice rete di attività integrative. Li divide dai «benestanti negozianti e bottegai» un confine che era nitido agli occhi del contemporaneo Mortera, ma riesce assai più fluido per noi. Se non abbiamo dubbi che i Treves, i Vivante, i Curiel, i Todesco, i Malta, che scambiano grandi partite di frumento, zucchero, olio, generi coloniali, ma anche di drappi e di panni con Corfù, Alessandria, Livorno e gli altri porti mediterranei, sono grandi mercanti internazionali, la densa folla degli operatori intermedi che ogni giorno escono dal ghetto e vanno a Rialto, ci riesce difficile da allineare in categorie distinte e precise.

Ci sono però due gruppi che riusciamo ad isolare senza incertezze. Anzitutto, gli addetti ai tre banchi del ghetto, che sono 16 (4 nel primo, 6 nel secondo, 6 nel terzo) di cui 7 soltanto risultano capifamiglia; nessuno dei 7 cattapegni, tutti giovani fra i 16 e i 31 anni, lo è. I 3 banchieri Consiglio Motta, Moise Costantini e Joab Fano sono invece uomini maturi di 53, 36 e 72 anni. In complesso, i banchi non offrono lavoro alla popolazione del ghetto, ma al contrario, come avremo modo di vedere, ne comprimono l'intraprendenza economica.

Ben diverso è l'impegno delle energie ebraiche nei servizi dell'Università, nel-

---

<sup>4</sup> Nel prospetto iniziale dell'*Anagrafi...* cit., Mortera calcola 133 «mezzani di negozio strazzerie». In effetti, la qualifica di «strazzarol», «sanser di strazzerie», «botteggher di strazzerie» e simile, è da lui attribuita a 85 persone, di cui 77 sono capifamiglia. La cifra di 133 è raggiunta includendo in questa qualifica i «sanseri da cambi», ossia i cambiavalute, e qualche «industriante».

l'istruzione e nel culto: 47 addetti di cui ben 45 capifamiglia, quasi l'11% di quelli viventi nel ghetto. Si conta un solo rabbino, il celebre Abramo Jona che viene da Spalato ed è a Venezia da 19 anni, ma 8 uffianti e 13 «nonzoli» sparsi nelle 7 Scuole (italiana, spagnola, grande o tedesca, Canton', levantina, Koanin, Messulamin). In effetti, la condizione di quel Samuel Bassan, che è censito come «uffiante alla Scuola levantina e maestro», dev'essere comune anche agli 8 «maestri di scuola» che non hanno espresso questa loro bivalenza tra culto e istruzione. All'educazione delle fanciulle attendono 6 maestre, in prevalenza veneziane di mezza età.

Ci resta però da riconoscere ancora una porzione significativa della popolazione ebraica veneziana, di cui con 110 persone rappresenta il 6,79%: i servi, le serve, le cameriere. Solo 11 di essi (1 cuoco, 9 servi, 1 serva che è l'unica oriunda livornese del ghetto) abitano in casa propria; tutti gli altri vivono nella residenza del padrone. Il gruppo più compatto è d'origine tedesca: 19 serve, 3 servi, 2 cameriere, 1 cuoco; mentre un apporto di poco inferiore (21 persone) viene dalla Terraferma veneta. Più ridotta ma significativa è la presenza corfiota: 2 serve, 8 servi, 3 cameriere, quasi tutti concentrati nelle case dei grandi mercanti che, come i Todesco e i Vivante, provengono dall'isola ionica. Una serva — specie se tedesca — se la può permettere anche chi «vive d'industria» o chi fa il «negoziante di strazzarie», mentre le 15 cameriere sono un segno di distinzione sociale e stanno solo a servizio dei ricchi: le 3 famiglie Vivante ne assorbono 9 (3 tedesche, 3 veneziane, 2 di Corfù, 1 di Zante), Isach Treves ne ha 4 (2 ferraresi, 1 mantovana, 1 rodigina). Questo personale domestico esce però certo sottovalutato dall'*Anagrafe* del Mortera: a mansioni servili imprecisate assolve, con ogni probabilità, gran parte di quegli ospiti non qualificati che vivono presso le famiglie più abbienti.

All'immediato indomani della caduta della Repubblica, il ghetto di Venezia ci dà il senso di una grande energia compressa. Per quanto duramente vincolati dalla ricondotta del 1777, ribadita nel 1788, gli ebrei han continuato a vivere nei confini di quell'angusto recinto e anzi dimostrano la tendenza a rifluirvi ulteriormente. Due ordini di motivi possono spiegare questo processo. L'insediamento si rivela ovunque difficile e la stessa Trieste non è in questi anni ancora in grado di assorbire le grandi spinte immigratorie che si verificheranno nell'età della Restaurazione. Comunque, le ragioni che chiamano a Venezia un ebreo di Verona o di Conegliano sono però diverse da quelle che ne attraggono uno da Corfù. Il primo viene di solito a fare lo straccivendolo o il domestico; si è cioè diretto qui perché non ha saputo dove collocarsi altrove. Il secondo invece ha da gestire una rete internazionale di traffici; e per questa attività, il porto veneziano rappresenta una sede privilegiata. Gli otto anni del dominio austriaco, segnati da un'economia di guerra e dalla protezione della flotta inglese alle navi che battono la bandiera imperiale, segnerà un forte sviluppo di questo commercio marittimo. Il paradossale contrasto tra la forza economica acquisita dal gruppo delle grandi aziende mercantili ebraiche, e il regime giuridico che regola la vita della «nazione ebrea», non tarda a mettere a nudo le sue contraddizioni.

2. - Non sarà tuttavia dai grandi mercanti e finanziari che partirà la prima con-

testazione ai divieti sanciti dal regime aristocratico e tuttora vigenti. Nella primavera del 1798 Abramo Basevi, un «senser di strazzerie», apriva a Rialto due botteghe di orefice. Si trattava di un torinese, stabilitosi a Venezia da 12 anni, che aveva avuto piena coscienza degli ostacoli legali cui la sua iniziativa lo esponeva, dato che si era cautelato usando come prestanome dell'azienda un artigiano veneziano, regolarmente immatricolato<sup>5</sup>. La sua prudenza non gli impediva però di porre il proprio caso sul piano della questione di principio, poiché si ostinava a gestire personalmente gli affari, incurante delle diffide subito intimategli dall'Arte degli orefici e gioiellieri.

La Commissione camerale — che si rivelava in quei mesi molto sensibile alla tutela dei privilegi corporativi — intimava il 29 maggio, e di nuovo il 9 giugno, al tenace esercente la chiusura immediata, o almeno la sua formale ed effettiva estromissione dalle botteghe. Ma, rivelando il carattere non occasionale dello scontro, dietro il Basevi si affacciava ora l'Università ebraica con un ricorso all'imperatore. I tre patrizi veneziani, che sedevano nella Commissione, spiegavano con impeto al loro nuovo sovrano che se varie erano le norme di accesso alle diverse arti della città, «non vi è modo, non vi è legge, non vi è caso che siasi mai ammesso un idolatra, un maomettano, un ebreo». Del resto, la questione, ancor prima che giuridica, era politica: di fatti, i deputati ebrei «hanno prodotto una supplica che nelle sue espressioni rissente moltissimo della passata Rivoluzione»<sup>6</sup>.

Ma la Corte di Vienna non si lasciò impressionare da questo sentore di giacobinismo: era la prima volta che nelle province venete veniva a porsi sul tappeto una questione riguardante gli ebrei; e in proposito negli Stati austriaci vigeva la legislazione emanata da Giuseppe II. Il 25 agosto la firma dello stesso cancelliere Thugut risolveva la questione: «attesa la tolleranza ammessa negli Stati di Sua Maestà per rapporto alla nazione ebrea, nei cui Stati questa nazione è protetta dalle leggi nel suo essere civile, a norma perciò di detta tolleranza trovandosi detta nazione già sciolta da tutti gli antichi vincoli di particolari discipline quando furono queste province occupate dalle truppe di Sua Maestà», ne derivava una conseguenza pratica, necessaria e immediata: «si dovranno lasciar sussistere le dette due botteghe»<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> L'espedito formale usato dal Basevi era esplicitamente riconosciuto: il 22 maggio 1799, quando la sua posizione si era ormai consolidata, egli notificava lo «scioglimento di compagnia» con l'orefice immatricolato Andrea Nicolai, che gli era servito da prestanome: ASV, *Esaminador, Notificazioni*, reg. 208, f. 191r.

<sup>6</sup> La scrittura 9 giugno 1798 della Commissione camerale, firmata da Francesco Donà, Marcantonio Zustinian, Zan Francesco Valier, si trova in copia in ASV, *Governo*, 1801, XXX.2, b. 826. Il copioso materiale sugli ebrei veneziani, e quindi anche su Basevi, conservato in HOFKAMMER ARCHIV, WIEN, *Hofkommission* H. IX (9336), è in tutto corrispondente a quello, ben più completo, che si trova nelle filze dell'ASV, *Governo*. Le citazioni sono pertanto condotte su questa serie archivistica.

<sup>7</sup> Il commissario Giuseppe Pellegrini alla Commissione camerale, 5 settembre 1798: ASV, *Governo*, 1798, XXX.136, b.271.

Il Basevi aveva dunque partita vinta, non perché coperto da un prestanome cristiano, ma perché, in quanto ebreo, veniva riconosciuto in diritto di svolgere la sua attività. Se il governo austriaco avesse risolto una volta per tutte, e in modo così univoco, il problema dello *status* giuridico degli ebrei veneti, quasi tutti «gli antichi vincoli», sarebbero caduti ad un tratto: ma le resistenze locali — di cui la Commissione camerale aveva fornito una prima e così significativa anticipazione — si rivelarono agguerrite e dure da rimuovere.

Mentre la vertenza del nuovo orefice passava dagli uffici veneziani alla Cancelleria di Vienna, l'Università degli ebrei in quell'estate del 1798 perseguiva un riconoscimento di natura fiscale che avrebbe totalmente trasformato la sua condizione giuridica. Il governo veneziano l'aveva considerata agli effetti tributari «un corpo», solidarmente responsabile per i suoi membri: «non ne riconosceva gli individui e la sola Università era obbligata a soddisfare per tutti»; così era stata assimilata alle arti, di cui corrispondeva le due gravzze tipiche, il «taglione» nella misura di 7000 ducati annui, e la «tansa» di 4000<sup>8</sup>. Ma se di fronte all'erario gli ebrei erano trattati alla stregua di artigiani, non ne godevano però certo né i diritti civili né i privilegi corporativi. Il 30 luglio 1798 l'Università, appellandosi alla scadenza della condotta decennale, comunicava all'autorità municipale, ossia alla Congregazione delegata, il suo intendimento di non proseguire più oltre nel pagamento della tansa e del taglione. I tre deputati, che firmavano quella unilaterale e un po' perentoria dichiarazione, erano degli esperti uomini d'affari<sup>9</sup>, che non s'illudevano certo sulla possibilità reale di sottrarre bruscamente al fisco un gettito di 11 mila ducati, trasformando la propria Università nell'unico corpo dello Stato esente dalle imposte. La loro tacita ma manifesta intenzione era quella di prospettare al governo un'alternativa: o gli ebrei non venivano più considerati come corpo e diveniva «conveniente di applicare a ciaschedun individuo la rispettiva tansa a misura del traffico de' rispettivi soggetti componenti la stessa nazione»<sup>10</sup>, adeguandoli così alla condizione fiscale degli altri sudditi; o erano riconosciuti a tutti gli effetti come componenti di un'arte, e quindi autorizzati all'esercizio delle attività artigiane<sup>11</sup>.

Giunta a Vienna, l'istanza dell'Università di essere affrancata dalle imposte sino ad allora regolarmente corrisposte dovette suonare incomprensibile, e fu respinta con quello che, da allora in poi sarebbe divenuto un assioma: «in nulla sia

<sup>8</sup> Pietro Zusto, prefetto della Congregazione delegata, 10 agosto 1798, *ibidem*.

<sup>9</sup> Si tratta di Jacob Vivante, di Abramo q. Consiglio Motta e di Aron q. Davide Uziel. Il primo è uno dei maggiori mercanti del ghetto; il secondo è indicato come «cambista» nell'*Anagrafi* del 1797 e il terzo non è qualificato. Pochi anni dopo anche gli ultimi due appaiono impegnati in grossi affari internazionali: si veda ad es., ASV, *Governo*, rubricari 1801, Dipartimento IV. Il materiale segnalato risulta oggi scartato, ma dall'elencazione si ricostruisce un largo giro di affari e di capitali.

<sup>10</sup> Deputazione all'esazione della tansa, 29 settembre 1798: ASV, *Governo*, 1798, XXX.136, b. 271.

<sup>11</sup> Questa intenzione dell'Università è sottolineata il 1 agosto 1798 dal commissario Pellegri a Thugut, *ibidem*.



per ora cambiata l'esistenza attuale degli ebrei»<sup>12</sup>. Stabilire però in modo univoco quale fosse la condizione «attuale», ossia cosa in effetti la Repubblica avesse ritenuto lecito o illecito, doveva rivelarsi presto un'ardua impresa.

Già qualificatosi nell'anagrafe del 1797 come «tapezzier», Laudadio Fano si trovava nel 1801 ripetutamente condannato su denuncia dell'Arte dei tappezzieri per esercizio abusivo; e bussava all'ostile porta del Magistrato camerale per pagare una multa e proseguire la sua attività. Il fortunato esito del Basevi non sembra essersi ripetuto per lui<sup>13</sup>.

Lo scontro più clamoroso e significativo tra sistema corporativo veneziano ed ebrei si ebbe però a Rialto tra i cambiavalute. «Procedendo criminalmente», nel dicembre del 1801 l'Arte dei sensali da cambi otteneva dal Magistrato camerale l'autorizzazione di citare *ad carceres* sei ebrei per esercizio abusivo: e ne nasceva un immediato conflitto di competenza col Tribunale criminale, cui la legislazione austriaca aveva delegato «tutte le facoltà che in tempo della cessata Repubblica competevano a diverse magistrature» in materia penale<sup>14</sup>. Se gli incriminati sfuggivano così alla detenzione preventiva, la causa civile pendeva però accanita. Gli ebrei «in pubblica piazza di Rialto fanno contratti sugli occhi stessi de' sensali ordinari e, sostenuti dal favore di alcuni mercanti, e specialmente di loro nazione arrivano a concludere i più importanti affari» — sostengono i loro avversari in sede giudiziaria<sup>15</sup>. L'accusa velata di «agiotaggio» si fa esplicita in una relazione di governo dell'agosto del 1802: gli «abusivi sensali» sono «sostenuti dalle principali ditte di ghetto» e controllano «a capriccio il prezzo delle merci e delle valute, facendo essi a loro talento comparire maggiore o minore il relativo bisogno della piazza, rialzando così il prezzo di quanto è in vendita presso di loro, e diminuendolo ove abbiano speculazioni di compera». Questo perverso meccanismo ha un suo lucido artefice: «la più funesta conseguenza della concentrazione della trattativa degli affari di cambio in questi individui, rappresenta essere l'ipoteca delle monete nobili introdotte da Moisé Vita Curiel»<sup>16</sup>. In termini economici, dunque, i sei sensali ebrei risultano legati al grande mercante tripolino che, giunto a Venezia tredicenne, vi ha fatto fortuna.

Ma quello che agli effetti della disciplina corporativa, e quindi sul piano della vertenza giudiziaria, gli ebrei eccepiscono è che il mestiere di cambiavalute lo hanno esercitato indisturbati sotto la Repubblica. Uno di essi si rivolge al Governo — estendendo cioè sul piano politico l'azione legale in cui è già impegnato — in questi

<sup>12</sup> Thugut a Pellegrini, 8 dicembre 1798, *ibidem*.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 1801, XXII. 80, b. 752; 1802, XXXIII. 69, b. 1172. Nel giugno 1802 il Fano si dichiarava nell'impossibilità di estinguere il suo debito perché, sebbene avesse ricevuto due ingiunzioni di moratoria per 50 ducati l'una, non gli era mai stata notificata l'entità della multa da pagare.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 1801, IX. 818, b. 602.

<sup>15</sup> *Memoria prodotta dagli individui sensali da cambi alla presidenza dell'Università dei sensali*, pp. 22-23: si tratta di una stampa in causa non datata e allegata alla supplica 9 giugno 1802, di cui è probabilmente anteriore di almeno un anno, *ibid.*, 1802, XXXI.6, b. 1165.

<sup>16</sup> Referente alla sessione di Governo 12 agosto 1802 è il consigliere Della Torre, *ibid.*, III. 12, b. 933.

termini: «sensal da cambi da 15 anni a questa parte, implora di essere mantenuto nell'esercizio di sua professione, com'era prima dell'epoca 1796»<sup>17</sup>. È probabile che il romano Leon Serena, stabilitosi a Venezia un quarto di secolo prima, dicesse la verità: «sanser da cambi» si era qualificato già nel 1797; e lo stesso avevano fatto altri due dei suoi cinque coimputati, i fratelli Calimano e Gabriele Jena, mentre un terzo, Gabriele Cappon, si era detto semplicemente «senser»<sup>18</sup>.

Il mestiere di cambiavalute era meno facile da fissare nelle sue transazioni di quanto non fosse l'esercizio di un'attività artigianale in una bottega aperta al pubblico (di orefice, appunto, o di tappezziere): e si innestava in modo inestricabile con quel commercio estero di cui gli ebrei veneziani stavano rapidamente assumendo l'egemonia. Non sappiamo come il tribunale abbia risolto la vertenza: ma l'interruzione reale del lavoro svolto da quegli operatori sembra assai poco probabile. Dalla piazza di Rialto essi non dovettero allontanarsi mai.

Se nei primi mesi le autorità austriache hanno provato qualche incertezza nel vagliare le richieste avanzate da ebrei per svolgere attività professionali o artigiane, il loro rifiuto col trascorrere degli anni si fa scontato, quasi automatico: così, ad esempio, accadde nel febbraio del 1805 con la supplica di Samuele Emmanuel Coen Mondovì «per poter esercitare l'arte chimica ed aprire speziaria come ogni altro suddito di Sua Maestà». Requisito preliminare, sin dal lontano 1565, è l'immatricolazione all'Arte degli spezieri, per cui occorre presentare la fede di battesimo: il caso, quindi, non merita neppure di essere discusso<sup>19</sup>.

Nell'agosto del 1798 il commissario Giuseppe Pellegrini — che era in quel momento il più autorevole rappresentante dell'amministrazione austriaca nel Veneto — segnalava a Vienna quelle che gli apparivano come le due più gravi manifestazioni dell'insofferenza degli ebrei verso le norme cui erano soggetti: «è stata un'imprudenza per parte degli ebrei di intraprendere arbitrariamente l'esercizio di alcune arti, di comprar fuori del ghetto qualche casa per abitarvi, cosa che ha esacerbato il paese poco a loro ben affetto»<sup>20</sup>. Sappiamo che la prima delle due accuse aveva fondamento nella realtà; la seconda però andava scomposta nei suoi due elementi: altro era acquisire un immobile, sia nell'area urbana che in Terraferma, altro era trasferire la propria abitazione fuori del ghetto. E quest'ultimo, rischioso passo, non sembra che gli ebrei si fossero ancora risolti a compierlo.

3. - Nell'estate del 1800 i funzionari preposti alla raccolta delle «notifiche», ossia delle denunce fiscali compilate dai proprietari, sollevavano il quesito se si dovessero regolarmente registrare beni «dell'ebraica nazione... fuori del ghetto». Il patrizio e consigliere di governo Giuseppe Gradenigo trasmetteva la domanda a Vienna, predisponendone un parere negativo: gli ebrei, dando «una troppo estesa inter-

<sup>17</sup> *Ibid.*, XXXI.30, b. 1166.

<sup>18</sup> Gli altri due accusati, David Cutti e Jacob Levi, hanno entrambi un omonimo, ma non appaiono comunque sensali.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 1805, LIV.14, b. 2090.

<sup>20</sup> Pellegrini a Thugut, 1 agosto 1798, *ibid.*, 1798, XXX.136, b. 271.

pretazione» alla clemenza sovrana, «si credono sciolti da tutti gli antichi provvidi vincoli di particolar disciplina e d'esser posti alla condizione civile degli altri sudditi, così si fanno lecito di acquistar beni e stabili fuori del ghetto» <sup>21</sup>.

Il Thugut accettava il suggerimento che, con questo richiamo alla natura «provvida» della normativa aristocratica, gli era giunto da Venezia, e gli dava una formulazione ancora più estesa: visto che «vanno aumentandosi di troppo gli acquisti e gli affitti di beni stabili contro la legge vegliante all'epoca del 1796, dovrà d'ora innanzi la nazione ebrea essere anche a questo rapporto contenuta nei limiti e nell'osservanza della legge predetta» <sup>22</sup>. Gradenigo aveva parlato solo di acquisti; Thugut anche di affitti: a preoccuparlo non era soltanto una possibile trasformazione del regime fondiario veneto, era anche l'uscita degli ebrei dal ghetto.

Di questo si dimostrava più direttamente angustiato poche settimane più tardi il parroco di S. Marcuola, che rivolgeva all'imperatore una supplica: la chiesa, nella cui giurisdizione è sito il ghetto, non ha altri proventi che gli incerti di stola; e questi stanno scemando perché gli ebrei sono venuti ad abitare tra i cristiani, occupando «cinque palazzi e 19 case, la maggior parte di molti piani». Il sacerdote ne faceva una questione non di ordine pubblico, ma di natura patrimoniale, sollecitando che «venga contribuito un compenso alla perdita di molti proventi» <sup>23</sup>. Ma questa volta la pratica si fermò a Venezia senza prendere la via di Vienna: l'allarme non risultava motivato perché quelli presi in locazione erano soprattutto magazzini e «il prender magazzini ad affitto non è impedito a chiunque, nemmeno agli ebrei, e specialmente a' commercianti» <sup>24</sup>.

Se negli otto anni del primo governo austriaco qualche famiglia di ebrei veneziani è riuscita a varcare le porte del ghetto, deve essersi fermata poco lontano <sup>25</sup>. E del resto due soli notai dispongono di una clientela in prevalenza ebraica: sono Sebastiano Casser e Carlo Gabrieli che abitano entrambi in parrocchia di S. Marcuola; i grandi professionisti di S. Marco e di Rialto, che stipulano gli atti patrimoniali dei sempre più indebitati patrizi veneziani, di rado lavorano per le grandi aziende

<sup>21</sup> *Ibid.*, 1800, 2500/362, b. 417.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 3300/496, b. 425. Thugut al governo di Venezia, 19 aprile 1800.

<sup>23</sup> La supplica del parroco Antonio Borgato è del 1 giugno 1800, *ibid.*, 7024/1198, b. 465. Negli stessi giorni si registrava una forte tensione nella parrocchia di S. Canciano a Padova, dove Samuele Romano aveva «acquistata con titolo di permuta» una casa «a lato de quella chiesa e riguardante sopra il cimitero della medesima»: la protesta, firmata dai parrocchiani, era appoggiata dal vicario capitolare, *ibidem*.

<sup>24</sup> Alla decisione del Governo, 25 giugno 1802, firmata dal Gradenigo, è allegato l'elenco delle affittanze, compilato dal parroco il 10 settembre 1800: si noti il lungo e inconsueto indugio nell'evadere la pratica, *ibid.*, 7700/1327, b. 473.

<sup>25</sup> La visita pastorale del 1803 segnala solo nella contigua parrocchia di S. Geremia 8 o 9 famiglie di «ebrei fuori di ghetto». Cfr. *La visita pastorale di Ludovico Flangini nella diocesi di Venezia (1803)*, a cura di B. BERTOLI e S. TRAMONTIN, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1969, p. 9.

dei Vivante, dei Treves o dei Curiel, e mai per i cambisti, gli stracciaroli, i sensali che ogni giorno escono dal ghetto in cerca di affari <sup>26</sup>. La generazione ebraica che ha appena assistito alla caduta della Repubblica è ancora restia a mescolarsi con la società cristiana.

Se dunque i divieti ad abitare fuori del ghetto consacravano una situazione di fatto, assai maggiore fondamento aveva la preoccupazione con cui l'autorità di governo seguiva la penetrazione degli ebrei nel mercato fondiario. Dal maggio del 1797 sino al gennaio del 1798, ossia negli otto mesi del regime democratico, tra Isonzo, Mincio e Po si erano verificati passaggi di proprietà in mani ebraiche, essenzialmente dovuti o a transazioni su crediti o a vendite di beni ecclesiastici compiute dai governi provvisori.

A noi è possibile seguire in modo sistematico solo i trapassi di proprietà stipulati a Venezia e notificati quindi presso il Magistrato dell'Esaminador (uno dei pochi uffici veneziani sopravvissuti sino all'inizio del governo napoleonico). Devono trascorrere tre mesi e mezzo dalla caduta della Repubblica prima che venga registrata un'operazione di natura fondiaria. Gabriel e Benedetto Malta, recandosi a fare il rogito col patrizio Domenico Michiel che è «debitore di rilevanti somme», sanno di imboccare una strada nuova; nell'esordio del contratto si richiamano infatti al decreto della Municipalità che con «tanto provvida legislazione» ha abolito i fedecommessi, consentendo loro di recuperare una parte almeno di un enorme credito. Per il corrispondente di oltre 22 mila ducati acquistano così la proprietà di un centinaio di ettari (314 campi) di buona terra, tra Padova e le prime pendici degli Euganei <sup>27</sup>. Altre due grandi tenute patrizie passeranno in mani ebraiche, prima che le truppe austriache entrino in città; così tre delle maggiori famiglie del ghetto hanno complessivamente investito in terre la bella somma di 45.865 ducati <sup>28</sup>.

Carattere diverso, con investimenti più frazionati e più cauti ha presentato l'ingresso degli ebrei nel mercato edilizio della città. Dal 31 ottobre del '97 al 13 gennaio del '98 si sono succedute dieci registrazioni, che rappresentano un ammontare molto inferiore, 17.856 ducati in tutto. I dieci acquisti vanno anzi ridotti, con ogni probabilità, a otto, perché due dei venditori sono anch'essi ebrei che cedono botteghe e solai in ghetto, di cui dovevano essere non proprietari ma possessori (con lo «jus di gazagà»). Nessuno di questi stabili si identifica con uno di quei palazzi nel sestiere di S. Marco o sul Canal Grande, dove la borghesia ebraica veneziana si

---

<sup>26</sup> Un'eccezione è quella di Gabriel Malta, che ha il suo notaio di fiducia a S. Giovanni in Bragora, Giovanni Sala. Vedi il rubricario in ASV, *Notarile*, 12476.

<sup>27</sup> La registrazione 1 settembre 1797: ASV, *Esaminador...* cit., reg. 206, f. 145. Il rogito Sala del 31 agosto: ASV, *Notarile*, 12478.

<sup>28</sup> Il 26 ottobre 1797 Isach Davide Morpurgo ha registrato un acquisto da Anzolo Maria Correr per terreni e fabbricati alle Gambarare (riviera del Brenta), al prezzo di 58 mila lire. Il 13 gennaio 1798 — tre giorni prima dell'arrivo degli Austriaci! — Lazzaro Jacob Vita Vivante, per sé e nipoti, registra l'acquisto da Francesco Farsetti di una tenuta a Codevigo per 91.700 lire: ASV: *Esaminador...* cit., reg. 207, f. 189v; reg. 208, f. 51r.

insedierà allo schiudersi della Restaurazione, e poi sempre più largamente nel volger del secolo, al sicuro ormai da revoche e sfratti <sup>29</sup>.

Per il governo austriaco si poneva nel 1798 una questione di principio. Il diritto di proprietà, una volta acquisito con regolare contratto e debitamente registrato, era inviolabile: ma si dovevano ritenere legittime le soppressioni dei monasteri e la dispersione dei loro beni, voluti dalle Municipalità democratiche? La risposta spettava ai tribunali che per parecchi anni si trovarono a vagliare richieste di rimborso per annullamento delle vendite. Il caso più complesso fu quello delle due grandi possessioni già appartenenti all'abbazia veronese di S. Zeno e cedute a Jacob Vivante in pagamento di un ingente credito di 400 mila ducati per forniture «a sovvenimento dell'armata francese», iniziate col governo aristocratico nell'estate del 1796 e proseguite con quello democratico. La rettifica di confine, avvenuta col trattato di Lunéville (9 febbraio 1801) fece passare sotto la giurisdizione della Repubblica cisalpina (e poi italiana) quel territorio tra Adige e Mincio su cui si estendeva la maggior parte dei fondi contestati <sup>30</sup>: nel contempo era deceduto l'abate commendatario cardinale Carlo Rezzonico, per cui le residue proprietà feudali rimaste comprese entro i confini austriaci ricadevano al fisco imperiale. La via della transazione, suggerita dai funzionari veneti, era quella di concedere in fitto decennale al Vivante l'unica tenuta esistente al di qua dell'Adige «onde avere con tale mezzo un qualche sollievo per gli asseriti miglioramenti» fatti nei fondi della stessa abbazia. Nella sua supplica diretta al sovrano, il Vivante non mancava di ricordare quanto diramata e complessa fosse la rete degli affari che la sua azienda svolgeva nelle province imperiali: «il di lei commercio di Venezia e Trieste [è] troppo utile allo Stato», e non valeva la pena, per una singola e circoscritta vertenza, guastare così importanti rapporti <sup>31</sup>.

Uno spirito diverso da questo animava Aron Vita Latis, l'unico censito che nell'anagrafe veneziana del 1797 si fosse attribuito la qualifica professionale di «agricoltore», che sino a quattro mesi prima la legislazione aristocratica interdiceva agli ebrei. Nel marzo del 1799 egli aveva stipulato a Ferrara (e quindi in territorio cisalpino) l'acquisto di una grande tenuta (che è tuttora denominata Ca' Latis) nel distretto di Loreo. Il fatto che il contratto si fosse celebrato all'estero e che all'estero fosse pure ubicato il fondo in oggetto, risultò irrilevante al fisco imperiale, che costrinse forzosamente l'acquirente a pagare il «dazio messetaria», in quanto entrambe le parti contraenti erano sudditi austro-veneti. Il Latis non nutriva quei sentimenti di prudente deferenza verso l'autorità pubblica che abbiamo visto presenti

<sup>29</sup> Le 10 vendite furono registrate: due il 31 ottobre, e una rispettivamente il 10, il 16 e il 28 novembre, il 6, il 19, il 20 e il 28 dicembre, e infine, il 13 gennaio, *ibidem*.

<sup>30</sup> Sui mutamenti di frontiera avvenuti nel Veronese in età napoleonica cfr. R. FASANARI, *Le riforme napoleoniche a Verona* (Verona, Istituto per la storia del Risorgimento, 1964, pp. 18-26).

<sup>31</sup> ASV, *Governo*, 1799, IX.20, b. 292; IX.429, b. 303. In quest'ultimo fascicolo si trovano la supplica non datata del Vivante e la scrittura dell'Avvocatura fiscale 28 gennaio 1803.

nel Vivante, e si propose di intraprendere un'azione legale contro lo Stato per ottenere il rimborso dell'imposta; ma nel giugno del 1801 un secco decreto del Governo gli chiuse la via del tribunale <sup>32</sup>.

Per varie vie dunque gli ebrei si erano sforzati di superare i divieti che impedivano loro l'accesso alla proprietà immobiliare: ma si ha anche il senso che questi tentativi siano compiuti con meno fermezza di quelli diretti ad ottenere l'accesso alle arti o alle professioni liberali. La sicurezza del possesso dovette apparire incerta e l'investimento si delineava ancora controverso e pericoloso <sup>33</sup>.

Dal canto suo il governo, se non intendeva cancellare i fatti compiuti nel tumultuoso periodo trascorso tra la caduta della Repubblica e l'ingresso delle truppe austriache, era però ostile a lasciare che la falla aperta si allargasse ulteriormente. Sintomatica è la vicenda di Iseppo Treves, che era entrato in possesso della dote della moglie Benedetta Bonfil, in cui figuravano ingenti partite di credito verso alcune famiglie del patriziato veneziano. Uno dei più vistosi era quello maturato nei riguardi dei Querini di S. Maria Formosa; e, per avviarne l'assorbimento, i quattro fratelli eredi *pro indiviso* del dissestato patrimonio conclusero col Treves nel marzo del 1800 la cessione di «due botteghe con due volte per cadauna sotto le Procuratie vecchie». L'accordo, sancito da una privata scrittura, non era giuridicamente valido perché in aperto contrasto con la legislazione veneziana, tuttora in vigore; ma i Querini si sapevano ben visti a Vienna, ed è probabile che questo elemento ispirasse fiducia anche al loro creditore. Il 7 ottobre 1801, quando ormai era trascorso un anno e mezzo, il Colloredo — succeduto al Thugut — redigeva una ragionata motivazione negativa perché «si aprirebbe subito l'adito a domande simili... che secondandosi, altererebbero a questo rapporto la vigente legislazione». «Botteghe di questa natura — egli spiegava — poste in una così vantaggiosa situazione sono di facile esito; e sebbene sia desiderabile «fare cosa grata alla famiglia Querini... la proposta dispensa... peraltro interessa più l'ebreo, bramoso di diventare proprietario, che la prelodata famiglia». I Querini dovevano quindi procurarsi un acquirente cristiano, e sarebbero poi stati in grado di corrispondere al Treves il prezzo ottenuto <sup>34</sup>.

Queste scelte assunte al vertice dell'Impero erano in piena consonanza con l'opinione degli esponenti del Governo veneziano. L'intraprendenza mercantile ebraica era indubbiamente da incoraggiare; ma al rifiorimento dell'economia nazionale si sarebbe potuto provvedere meglio a guerra finita. Ora, occorreva garantire in primo luogo l'ordine pubblico nella popolosa ex-Dominante, che aveva visto brusca-

<sup>32</sup> *Ibid.*, 1801, XXIII. 218, b. 765. Il Latis aveva acquistato anche una proprietà ad Altino, su cui aveva aperto un'altra vertenza per diritti d'acqua, *ibid.*, 1802, XIV.10, b. 1024.

<sup>33</sup> Notizie sulla proprietà prediale ebraica secondo le «notifiche» del 1805 (e quindi alla vigilia del periodo francese) in G. TREVISAN, *Proprietà e impresa nella campagna padovana all'inizio dell'Ottocento*, [Venezia] 1980, p. 32; G. SCARPA, *Proprietà e impresa nella campagna trevigiana all'inizio dell'Ottocento*, [Venezia] 1979, pp. 27-28.

<sup>34</sup> ASV, *Governo*, 1801, XXX. 311, b. 815.

mente estinguersi molti dei suoi tradizionali proventi; e a tal fine era essenziale il buon funzionamento dei banchi del ghetto. Nell'immediato, gli ebrei veneziani dovevano servire soprattutto a rendere questo servizio allo Stato.

Questa prospettiva si era forse venuta irrigidendo nelle strette del conflitto in atto, ma non era nuova. La Repubblica non si era mai risolta ad istituire a Venezia un Monte di pietà: dopo due secoli e mezzo di quasi completo silenzio, ne aveva rinnovato nel 1778 (non a caso, all'indomani della ricondotta) il progetto, ma anche questo, come i precedenti, non si era realizzato <sup>35</sup>. Al prestito di sussistenza continuavano a provvedere tre banchi di pegno del ghetto. Il tasso d'interesse, congelato dal 1573 al 1721 sul 5% annuo (un bagattino, cioè un denaro al mese per lira) era stato elevato quell'anno al 5,5%, per scongiurare il fallimento dell'Università, che era garante dei tre banchi. Nel 1722 veniva istituita la nuova magistratura degli Inquisitori agli Ebrei, ma nel 1736 si era arrivati al pauroso *deficit* di 925.835 ducati; e un concordato fallimentare aveva dato ai banchi una nuova fisionomia. Ne erano stati esclusi i capitali cristiani, e l'Università ebraica rispondeva direttamente della gestione, il cui passivo era tenuta a sostenere col sussidio delle comunità di Terraferma, e soprattutto delle tre maggiori, Padova, Rovigo e Verona. Con la ricondotta del 1777, poi, si era provveduto a «ristringere il pro'», cioè a ricondurre il tasso al 5% <sup>36</sup>. Ormai, il mantenimento dei banchi era divenuto una «gravezza», un'imposta, a carico della «nazione ebraica», che doveva fornire il capitale d'impresa di 200 mila ducati, reintegrandolo d'anno in anno.

Nel breve periodo democratico, gli ebrei veneziani offrirono la concreta riprova di quanto sincero fosse il loro desiderio di abbandonare il prestito su pegno e di chiudere i banchi. Il 27 giugno 1797 il «corpo vecchio de' cittadini ebrei» (presumibilmente i discendenti delle famiglie contraenti nel concordato del 1736) offriva alla Municipalità la cessione gratuita dei tre banchi, con tutti i capitali loro inerenti: «fondi questi e capitali d'incontendibile proprietà della nazione ebraica»; scopo di questa cessione era la «contemplata erezione di un Monte di pietà». Il Comitato di salute pubblica si dichiarò favorevole all'offerta <sup>37</sup>; ma i giorni del governo democratico erano contati.

Pur irremovibile nel suo assioma che le norme sugli ebrei vigenti alla caduta della Repubblica dovessero restare in vigore sino alla riforma del sistema, il governo austriaco non sembra aver reagito a una significativa modifica che nella gestione dei banchi si era verificata nel periodo democratico. Il passivo annuo, che sino ad allora era stato compensato per «caratade», ossia per quote fiscali ripartite dall'Università tra i suoi membri, veniva ora prelevato sulle entrate dei banchi. Il principio

<sup>35</sup> I progetti legislativi sull'erezione del Monte sono raccolti da A. A. VIOLA, *Compilazione delle leggi... in materia d'uffici, e banchi del ghetto...*, IV, in Venezia, per li figliuoli del q. Z. A. Pinelli, 1786, pp. 381-396.

<sup>36</sup> *Ibid.*, V, parte II, p. 303, decreto del Senato 19 giugno 1721; pp. 303-308, decreto del Senato 19 settembre 1722; pp. 349-350, terminazione 24 maggio 1736 della Quarantia criminal; pp. 522-523, ricondotta 26 novembre 1777.

<sup>37</sup> Il «progetto» del 27 giugno 1797 è allegato in copia alla «ricondotta» del 1801: ASV, *Governo*, 1801, XXXI.2, b. 826.

del costante reintegro del capitale, su cui si era basata la Repubblica, subiva così una pericolosa deroga. Il cassiere Abram Luzzatto presentava nel dicembre del 1799 i bilanci degli ultimi due anni e mezzo (dall'aprile 1797), da cui appariva confermato un disavanzo annuo di 2611 ducati. «Sbilancio questo — affermava malinconicamente il referente di governo — che, venendo a diminuire il capitale e per conseguenza i fondi di rendita, si accrescerebbe sempre più, e nel corso di non moltissimi anni verrebbe a consumare il capitale medesimo» <sup>38</sup>.

Se questa fosse stata la sola fonte d'erosione del capitale di 200 mila ducati, la crisi sarebbe stata abbastanza lenta: ma la vera minaccia alla stabilità dei banchi aveva origine diversa. La difficile condizione economica della città moltiplicava il numero dei pegni non riscattati, con un crescente squilibrio di cassa tra uscite ed entrate.

Nel 1798 scadeva l'ultima delle «condotte», votata dal Senato il 5 giugno 1788; e l'Università ebraica non aveva ovviamente interesse a rinnovarla: non era pensabile che il governo austriaco riesumasse la tradizionale minaccia d'espulsione, e quanto prima e più espressamente si fossero abrogate le norme in vigore, tanto meglio sarebbe stato. Ma la Cancelleria aulica pose la questione su di un altro piano: il mantenimento dei banchi era un onere assunto dall'Università che ne rispondeva nel suo patrimonio e nelle persone dei suoi deputati. Tutti gli obblighi contratti col precedente governo si intendevano confermati in attesa di una nuova normativa. Occorreva quindi rinnovare i capitoli d'appalto solo a titolo di regolarità amministrativa e per assicurare «la povertà» preoccupata da una possibile chiusura dei banchi: ma non c'era alcuna ragione di mutarne le clausole o di negoziarne il tenore.

Si giunse così a quella che l'archivista di governo in servizio nel 1801 ha rubricato col tradizionale, e in questo caso troppo estensivo, titolo di «ricondotta» <sup>39</sup>: in effetti non di una condotta (ossia di un corpo di norme volto a determinare la condizione giuridica degli ebrei) si tratta, ma, come specifica il frontespizio dell'opuscolo pubblicato nel giugno di quell'anno, di un *Avviso concernente li capitoli per la nuova condotta dei banchi pignorativi del ghetto* <sup>40</sup>.

Non si ebbe certo un accordo bilaterale: all'Università, che si rifiutava di mantenere aperto il terzo banco (detto banco rosso), il cui titolare era deceduto, e che faceva presente come fosse cessato da tempo il contributo delle comunità di Terraferma, fu intimato di ripristinare il «metodo che correva a gennaio 1796, con la minaccia di procedere alle più robuste misure». Questo significava anche il reintegro dei 200 mila ducati di capitali, su cui la Municipalità, allo scadere del suo mandato (il 16 gennaio 1798), aveva prelevato «un'imprestanza» di 14 mila ducati; a reperire la somma si dovette provvedere con una nuova «caratada» su tutte le famiglie del ghetto. Quel richiamo alla legislazione giuseppina che, meno di tre anni prima, era

---

<sup>38</sup> Relazione 16 dicembre 1799 di Alvise Barbetta, «ragionato ai banchi del ghetto», *ibidem*.

<sup>39</sup> L'incartamento, da cui derivano anche le citazioni seguenti, *ibidem*.

<sup>40</sup> L'opuscolo è compreso nella raccolta *Editti regi imperiali pubblicati in Venezia...*, IV, Venezia 1801, n. 41.



uscito così spontaneo dalla penna del Thugut, sembrava appartenere a un lontano passato.

Nei banchi si stava aprendo una voragine finanziaria che nessuno era più in grado di controllare. Identici fra loro, i tre banchi (come aveva specificato nel gennaio del 1750 un decreto del Senato)<sup>41</sup> offrivano alla stessa persona la possibilità di effettuare tre pegni in una sola giornata. Ed era facoltà del Magistrato camerale (subentrato ai Presidenti sopra gli uffici del periodo repubblicano) elevare da 3 sino a 9 ducati il valore di ogni singola operazione di prestito. Il deflusso di denaro dai banchi si era trasformato in un torrente inarrestabile. L'«eccedenza dell'investimento dalla riscossa» dal 4 gennaio al 5 aprile 1803 raggiunse i 16 mila ducati. Il capitale si stava liquefacendo come neve al sole e presto si sarebbero rese necessarie nuove e pesantissime «caratade» per ristabilirlo.

4. - Sia a Vienna che a Venezia, i responsabili del governo austriaco avvertivano però che l'uso della maniera forte verso l'Università degli Ebrei non poteva durare e che, altrimenti, la proverbiale gallina dalle uova d'oro avrebbe finito o col soccombere o — non appena ristabilita la pace — col migrare. Oltre al grande commercio internazionale, quei sudditi, pur tanto condizionati nell'esercizio dei diritti civili, detenevano anche il controllo del credito: e se questo era un luogo comune nell'opinione pubblica della città e dello Stato, ad averne diretta e dolorosa conoscenza era soprattutto la vecchia classe di governo, il patriziato veneziano.

Riapriamo quei due registri dell'Esaminador in cui si susseguono le notificazioni dei titoli di proprietà e di credito per gli otto mesi del governo democratico. Gli ebrei, sulla base di private scritture in loro possesso o rogiti notarili, denunziavano crediti per un valore computabile intorno ai 97 mila ducati<sup>42</sup>: di questi, su per giù il 95% (tra i 92 e i 93 mila ducati) è a carico di famiglie aristocratiche veneziane. La sensazione che si ritrae è che questa sia solo la punta emergente di un *iceberg* e che l'indebitamento sia ancor più largamente diffuso. Ma si riconoscono anche esposizioni imponenti che devono aver minato alla loro base alcuni dei maggiori e più antichi patrimoni: Zorzi Grimani Giustinian, ad esempio, ha accumulato in tre anni uno scoperto verso Benetto Sullam di 13.117 ducati; e 14 mila ne deve a Gabriel Malta<sup>43</sup>. Benedetta Treves, quale erede del padre Daniele Bonfil, vanta dalla massa ereditaria di Zuanne Querini quel credito di 12.194 ducati, di cui già abbiamo avuto modo di parlare<sup>44</sup>; e molte altre partite aperte nei suoi riguardi hanno varie famiglie patrizie, che han contratto i loro debiti anche un quarto di secolo prima.

---

<sup>41</sup> A. A. VIOLA, *Compilazione delle leggi...* cit., V, parte II, p. 407.

<sup>42</sup> La somma risulta di 49.528 ducati, 291.276 lire, 480 zecchini.

<sup>43</sup> Benetto Sullam notifica i suoi crediti il 28 giugno: ASV, *Esaminador...* cit., reg. 206, f. 110; e il 23 dicembre, reg. 207, f. 35r. Gabriel Malta l'11 dicembre, reg. 207, f. 23r.

<sup>44</sup> Benedetta Bonfil Treves notifica cinque crediti il 25 ottobre, *ibid.*, reg. 206, f. 188. Il debito di Zan Alvise Mocenigo per 5.500 lire, passato alla sua morte al figlio Pietro, è stato contratto il 16 febbraio 1772.

L'immagine operosa ma un po' arcaica, legata a una tradizionale pratica feneratizia, che gli imprenditori ebrei ci danno nella breve stagione democratica, dev'essere ora confrontata con quella che si trae otto anni più tardi dalla medesima fonte. Nel primo quadrimestre del 1806, quando il passaggio delle province venete al Regno d'Italia è ormai scontato dall'esito della battaglia di Austerlitz, le *notificazioni* presso il Magistrato dell'Esaminador crescono a valanga: i nuovi sistemi di registrazione napoleonica non sono ancora stati sperimentati, e gli utenti si sentono sicuramente garantiti iscrivendo i loro titoli di possesso e di credito secondo le antiche e ben conosciute modalità. Dal 1 gennaio al 30 aprile 1806 (giorno in cui l'Esaminador cessa di esistere e la serie archivistica si interrompe) gli ebrei notificano crediti per 124.400 ducati <sup>45</sup>. Ma questa volta, la cifra risulta composta da operazioni assai meno omogenee di quelle che si erano verificate negli ultimi anni del regime aristocratico, ed è necessario riconoscere e distinguerne le componenti.

Anzitutto emerge la schiacciante preponderanza di un grande operatore finanziario, Iseppo Treves, che agisce anche per conto della moglie Benedetta Bonfil: a lui compete l'enorme somma di 87.631 ducati, ossia oltre il 70% dei crediti complessivamente notificati dagli ebrei veneziani. Questa esposizione di capitali presenta però una fisionomia un po' mutata rispetto a quella che avevamo colto all'indomani della caduta del regime aristocratico. Il Treves infatti non vanta più tra i suoi debitori una quasi totalità di patrizi veneti, che coprono sì un pur sempre cospicuo 56%, ma lasciano spazio per il 22% a due famiglie nobili non veneziane (i Papafava e gli Spinola), e per un altro 22% a borghesi, per lo più mercanti e capitani marittimi. Le operazioni commerciali stanno riguadagnando terreno rispetto al groviglio dei prestiti accesi sui dissestati patrimoni patrizi. Ed è una tendenza che si riflette su tutto il movimento della finanza ebraica veneziana, che risulta complessivamente interessata a ditte borghesi per il 28% della sua esposizione creditizia. Il futuro sarà non del prestito ipotecario, che ha così fortemente caratterizzato gli ultimi decenni del Settecento, ma della sempre più estesa espansione commerciale.

I patrimoni ebraici sono dunque assorbiti nel credito e nelle attività commerciali; se tra alcuni decenni potremo in qualche modo misurare, sulla base della proprietà immobiliare, il livello di ricchezza che le singole famiglie avranno conseguito, all'indomani della caduta della Repubblica non disponiamo invece che di parametri incerti e approssimativi. È tuttavia su criteri censuari che si regge l'organizzazione dell'Università e che ne viene selezionato il gruppo dirigente. I cinque deputati non sono di necessità i più ricchi, ma devono essere cooptati all'interno del Capitolo Generale, dove siedono i maggiori contribuenti.

Nell'agosto del 1801, quando il governo ha imposto la proroga dei banchi e il reintegro dei 14 mila ducati prestati nel gennaio del 1798 alla Municipalità, l'Università sente il bisogno di riformare i suoi ordinamenti: l'efficienza amministrativa si identifica, in quel difficile momento, con quella fiscale. All'esercizio del culto provvedono le sette Scuole; rappresentare «la nazione ebraica» davanti al Governo è invece compito esclusivo dell'Università, e sembra doversi ormai limitare all'im-

---

<sup>45</sup> Per i dati seguenti vedi *ibid.*, reg. 215 (ultimo della serie archivistica), ff. 150-212.

pellente esazione di tributi. Il bidello Abram Bachi ha fatto molta fatica a recapitare le convocazioni al Capitolo Generale, «onde non esser costretti detti signori deputati di rassegnare li nomi de' non comparsi alle rege superiori autorità». Il 2 agosto, dei 48 membri del Capitolo se ne radunano 38 presieduti dai cinque deputati, in un clima di forte tensione. La proposta di nominare una commissione straordinaria di «tre individui tratti dalle famiglie aventi ingresso in questo capitolo, di conosciuta esperienza e capacità» allo scopo di «implorare... la miglioramento del destino della nazione», è presa a larga maggioranza (solo sette contrari). E un consenso quasi analogo incontra la riduzione dei deputati da cinque a tre. L'attenzione dei presenti è infatti concentrata altrove, su quello che è il vero problema di urgente soluzione, la designazione dei «tansadori» e la formazione degli imponibili su cui ripartire l'imposta straordinaria. Si decide che non si eleggano più «tansadori segreti» come in passato, ma «tansadori scoperti», che esprimeranno però le loro stime con voto segreto.

Occorse un mese e mezzo perché la lista fosse deposta nelle mani dei deputati, consegnandoci così l'unica ricognizione tributaria che sugli ebrei veneziani di questa età sembri esserci pervenuta. I nuclei familiari ritenuti tassabili sono 135: se possiamo prendere ancora per buona quella cifra di 421 che ci risultava dal censimento del 1797 (e non abbiamo ragione per ritenerla troppo mutata), il rapporto tra solventi e insolventi è leggermente al di sotto di 1 a 3, ossia decisamente basso. Che la ricchezza circolante per il ghetto sia avvertita dai tansadori come assai concentrata, lo si verifica subito: ai due fratelli Isacco e Iseppo Treves (considerati assieme a Benedetta Bonfil moglie del secondo) sono attribuiti 207 dei 1200 carati, delle quote cioè di riparto. A poca distanza segue Lazzaro Vivante con 188: a queste due grandi famiglie si ritiene dunque che appartenga quasi un terzo del capitale ebraico veneziano. Il vertice della piramide è stretto: si cala infatti bruscamente ad Abramo Curiel, con 93 carati, a Marco Malta con 76, a Vidal Angeli con 71 e a Consiglio Motta con 58. Alle sei famiglie che superano i 50 carati viene così attribuito il 57,7% dell'imponibile <sup>46</sup>.

Il fatto che i Treves e i Vivante abbiano immediatamente opposto ricorso «nel proposito del riparto» (coll'intenzione però «di consumare in via amichevole più tosto che in via giudiziaria la differenza medesima») non inficia l'impressione che i tansadori si siano abbastanza accostati alla situazione reale.

La riforma del Capitolo, votata nell'agosto del 1801, è rimasta sulla carta e tre anni più tardi Isacco Treves, che è il più autorevole dei deputati, si propone di tradurla finalmente in pratica. Il 2 giugno 1804 il Governo ha bloccato le modifiche statutarie e fiscali proposte dall'Università (cioè dai cinque deputati), rinviandone l'approvazione al Capitolo <sup>47</sup>, che si riunisce il 18 ottobre con trenta presenti. Si

<sup>46</sup> Il verbale della seduta del 2 agosto, il riparto dei carati depositato dai tansadori il 15 settembre, e l'elezione di tre deputati per comporre amichevolmente la vertenza coi Treves e coi Vivante, in ARCHIVIO DELLA COMUNITÀ ISRAELITICA DI VENEZIA, b. 14, *Squarzi*.

<sup>47</sup> ASV, *Governo*, 1804, XXVIII. 6, b. 1726.

contrappongono subito due schieramenti: quello che intende comporre l'organismo consiliare con un rappresentante per ogni famiglia tassata da otto carati in su; e l'altro che vuole stabilire un numero di «48 individui tratti dalle famiglie maggiori contribuenti». La prima ipotesi — sostenuta dal Treves — è più selettiva perché solo 25 famiglie risultano raggiungere e superare gli 8 carati secondo la tassazione stabilita nel 1801; e incontra un'opposizione che la respinge con 20 voti contro 9. Ugual sorte incontra un'altra proposta del Treves (8 favorevoli, 23 contrari), che tendeva ad accrescere il potere della maggioranza dei deputati nei riguardi del Capitolo. La linea di concentrare la gestione dell'Università nelle mani delle maggiori famiglie risulta autorevole, ma nettamente minoritaria <sup>48</sup>.

Non devono essere omissioni dello scrivano nel registrare i verbali quelle che rendono esiguo il quaderno (*squarzo*) del Capitolo Generale, composto da pochi fogli per il denso periodo che va dal marzo del 1793 all'ottobre del 1804: sono i deputati ad amministrare l'Università, convocando l'organismo consiliare solo quando è indispensabile farlo, per il rinnovo delle cariche e per le proposte di modifica statutaria. Ma ci fu un'occasione solenne in cui tutti gli ebrei che avessero compiuto 21 anni, esclusi solo «li questuanti, li domestici, li forestieri che non contano due anni di permanenza in Venezia», si raccolsero in assemblea nella Scuola spagnola. Era il 21 messidoro, il 9 luglio 1797, e «i cittadini ebrei» trascorsero la prima parte della seduta senza apparenti contrasti, ribadendo le prescrizioni rituali e in particolare quelle del sabato. Ma prese la parola Samuel Fuà, un giovane di 27 anni, figlio del tipografo Ventura, che viveva in una delle case più povere del ghetto (alla «scala matta») e non figura tra i contribuenti. La questione che egli solleva è antica e, ora più che mai, delicata: quella della scomunica per infedeltà nelle notifiche fiscali. L'accertamento deve essere «unicamente appoggiato a quell'onestà e virtù che formar deve la base della democratica costituzione, senza assoggettarla per ciò alla grave religiosa censura, il di cui effetto sembra contrario alla libertà ed uguaglianza». Con una motivazione meno politica («crede che la nazione sia troppo religiosa per non supplire alle proprie spese indipendentemente da queste fonti») la sua proposta viene appoggiata da un «senser», Abram Todesco, escluso anch'egli dal novero dei contribuenti. Alla mozione è invece contrario «il cittadino rabbino», Abram Jona, che «osserva la necessità di un freno contro le tentazioni di interesse», ed è appoggiato dal grande mercante David Morpurgo. Il fronte dei poveri, che sembrava essersi costituito contro la scomunica fiscale, dà segno di immediato cedimento perché «il cittadino Fuà ritirò la mozione, persuaso da' cittadini rabbino e Morpurgo». Il senser Todesco invece, «appoggiato da molti membri dell'assemblea», insistette: «e dopo breve tumulto, dipendente da pochi opposenti, la mozione fu rigettata con

---

<sup>48</sup> ARCHIVIO DELLA COMUNITA' ISRAELITICA DI VENEZIA, *ibidem*. I presenti in apertura di seduta sono 30, ma nelle votazioni per i nove paragrafi, proposti da Isacco Treves, si hanno oscillazioni tra 29 e 31.

decisa pluralità»<sup>49</sup>.

Per quattro anni il registro del Capitolo (dove era stato inserito il verbale di questa unica e così atipica assemblea) tace: e non dobbiamo ritenerlo un caso. Quel «tumulto» era stato «breve»; ma né i deputati né il Governo desideravano suscitare un altro.

5. - Se nell'agosto del 1798 il Thugut aveva potuto ritenere che lo *status* costituzionale degli ebrei fosse stato risolto una volta per tutte dalla legislazione di Giuseppe II, così che non occorresse neppure emanare una nuova patente sovrana per estenderne l'efficacia alle nuove province venete, le reazioni incontrate a Venezia avevano però indotto la Cancelleria imperiale a lasciare in vigore le norme aristocratiche «in pendenza della sistemazione che sarà data allo stato civile della nazione ebraica». Per otto anni questa clausola aveva avviato l'una dopo l'altra all'archiviazione le richieste o le azioni legali che gli ebrei venivano avanzando, ora per uscire dai ghetti, ora per ampliare l'ambito delle proprie attività, ora per acquisire beni stabili. Ma il 18 dicembre 1803 la Cancelleria ordinava al Governo di Venezia di «conformare un piano di sistemazione in queste provincie per gli ebrei, possibilmente analogo alle leggi cui sono essi soggetti negli altri Stati di Sua Maestà», e di raccogliere a questo scopo le informazioni e le proposte di tutti i capitani provinciali. L'intenzione di Vienna non era soltanto quella di venire a conoscenza della situazione di fatto, ma di sondare anche l'orientamento dei funzionari responsabili e, colloro tramite, dei corpi municipali. Infatti, al capitano di Verona «austriaca» (ossia al di qua dell'Adige), che riteneva di aver evaso la richiesta, comunicando che gli ebrei erano tutti stanziati in territorio italiano e che non ne esistevano nella sua giurisdizione, veniva replicato che egli era comunque tenuto a esprimere il proprio parere sulla loro futura condizione giuridica<sup>50</sup>. Fu quindi un vero sondaggio d'opinione pubblica sugli ebrei quello che si venne compiendo fra il 1804 e il 1805.

In questa circostanza l'angolo visuale del Governo di fronte agli ebrei sudditi subì una sostanziale mutazione. Dei sette capitanati provinciali uno soltanto mancò di rispondere al quesito postogli e non fu sollecitato a farlo, quello di Venezia. Su quello che succedeva nel ghetto e, soprattutto, nei banchi della vecchia Dominante, si avevano ormai idee chiare; ciò che si era sempre trascurato di chiarire era come la piccola «nazione ebraica» fosse sino ad allora vissuta nelle province della Terraferma. E di questo elemento occorreva tener conto nel vagliare la possibilità di estenderci la tolleranza giuseppina.

---

<sup>49</sup> *Ibid.*, le porte del ghetto, denominato «contrada della riunione», erano state abbattute il 13 luglio, con una solenne cerimonia. Cfr. *Verbali delle sedute della Municipalità provvisoria di Venezia. 1797*, I, Bologna, Zanichelli, 1928, parte I, pp. 247-248.

<sup>50</sup> L'ordine di aprire l'inchiesta in tutti i capitanati, impartito da Vienna il 18 dicembre 1803, fu evaso con molto ritardo e dopo ripetute sollecitazioni del Governo di Vienna. La risposta negativa da Verona è del 3 luglio 1804; l'ulteriore sollecitazione governativa del 3 agosto: ASV, *Governo*, 1804, XXVIII.2, b. 1726.

Isolata rimane la posizione del capitano di Belluno (che con Vicenza e Verona «austriaca» è una delle tre province prive di ebrei) che «la loro introduzione... non sia consigliabile». Il tono, secco ed arcaico, di questa risposta, filtra però attraverso un'accurata analisi sociale: in questi paesi «per mancanza d'istituti pubblici e providi regolamenti» non si sono formati né professionisti né imprenditori colti; «la triste conseguenza di ciò è l'ozio che regna presso la maggior parte delle famiglie nobili e possidenti», che «non fanno che dilapidare per mancanza d'ogni occupazione li resti delle sostanze ottenute dalli loro antenati». In questa situazione, se fosse ammessa, «la nazione ebrea» farebbe «colar tutte le ricchezze pian piano nelle sue mani», com'è accaduto in Polonia dove teneva «in arrenda buona parte di beni dominiali»<sup>51</sup>.

Assai più articolato è l'atteggiamento del capitano di Padova, cui appare necessario che gli ebrei siano «tolti da quella troppo umiliante abiezione in cui sono stati tenuti fino ad ora». La loro intraprendenza economica può essere di grande beneficio allo Stato purché si contenga la «troppo spinta avidità del guadagno» e «l'artifizioso raggirio delle speculazioni»; a questo fine occorre conservare i ghetti, ma solo per abitazione, mentre si deve consentire l'apertura in ogni luogo di magazzini, negozi e manifatture. Quello che riesce di danno al paese è soprattutto «il privilegio delle privative e la esclusiva consistenza dei corpi»: quindi lo spirito imprenditoriale degli ebrei è da incoraggiare, e quello che occorre discutere non è se sia opportuno o no ammetterli alle arti, «quanto piuttosto... se convenga tollerarle, ovvero se siano tutte da sciogliersi ed abolirsi». Ma c'è una facoltà concessa agli altri sudditi, che deve rimanere interdetta agli ebrei, quella di acquistare beni stabili e, soprattutto, terre. Essi devono essere distolti dalla pigra possidenza fondiaria, così che «impiegheranno, ottenendone la libertà, tutti i loro capitali e tutta la loro industria nel piantar fabbriche e manifatture, nel trafficare e nel commerciare»<sup>52</sup>. Lo spunto da cui, un quarantennio più tardi e con ben diverso segno politico, muoverà Carlo Cattaneo, circolava dunque già nella tradizione amministrativa giuseppina.

Il capitano di Udine non rivela un occhio così attento allo sviluppo economico del paese, ma guarda piuttosto all'ordine pubblico e all'equità delle norme costituzionali. Pronunciarsi sugli ebrei lo pone in «una situazione assai difficile e spinosa». Infatti, «il sistema veneto esclude assolutamente il sistema austriaco, ed il piano da umiliarsi dev'essere piantato sulle massime e sui principi dell'uno o dell'altro. Conosce e sente il capitaniato l'umanità da cui è dettata l'austriaca legislazione, e non può anzi non iscuotersi alla severità ed al rigore delle venete prescrizioni». Tuttavia, «eccita in lui un senso di sommo riguardo il riflettere che i provvedimenti veneti derivano dal consiglio d'una repubblica che ha potuto sussistere per quattro secoli e ch'era ammirabile per la saggezza delle sue costituzioni». In questi austro-veneti il mito di Venezia si rivelava tenace, anche quando ne venivano in luce gli aspetti

<sup>51</sup> Giovanni Pellegrini, capitano di Belluno, al Governo, 30 ottobre 1804, *ibidem*.

<sup>52</sup> Gaetano Giorgi, capitano di Padova, al Governo, 17 settembre 1805, *ibid.*, 1805, XXVIII.3, b. 1994.

più arretrati e repressivi, Cosa convenga in concreto fare, questo funzionario dichiara di non sentirsi in grado di suggerire, ma la sua simpatia per la legislazione giuseppina, in cui gli ebrei «sono riguardati come sudditi pari agli altri tutti», è esplicita <sup>53</sup>.

La coscienza di essere in presenza di una normativa sugli ebrei tra le più restrittive fra quelle vigenti si rivela diffusa: e il capitano di Treviso la conferma attraverso il confronto tra le due comunità ebraiche della sua provincia, quelle di Ceneda e di Conegliano. La prima, che è regolata dai privilegi vescovili del 1597, è florida e riesce di «essenziale vantaggio di quel distretto»; la seconda è retta dalla ricondotta del 1777, il cui esame rivela «pienamente l'odiosità e la durezza con cui venne trattata in quel distretto questa classe di sudditi», che è ridotta in uno «stato di soggazione e mendicizia». Tuttavia il suggerimento politico è di graduare con cautela le possibili riforme: «que' miseri ghetti, per lo più mal sani e mal tenuti, posti negli angoli delle città», vanno sciolti; gli ebrei devono essere ammessi a ogni sorta di laurea, professione, mestiere e commercio, tranne a quello ambulante «ove più facilmente sottrar si possono dalla pubblica sopravveglianza», ed esclusi vanno anche dalle carriere statali e dagli uffici municipali; limitato a quello attuale deve infine restare il loro numero, sia nello Stato che nelle singole comunità <sup>54</sup>.

Nei pareri di questi alti e colti funzionari asburgici, il nuovo ed il vecchio si incontrano e si confrontano senza ancora trovare un sicuro equilibrio; l'eredità veneziana viene sentita come esaurita e da abbandonare, ma il momento per applicare nella loro pienezza le riforme asburgiche, non appare maturo. Assai meno aperte verso il nuovo si dimostrano quelle rappresentanze municipali la cui voce ci è pervenuta; come quella di Vicenza, che ricorda l'espulsione degli ebrei e l'istituzione del Monte di pietà nel 1486, e prospetta al massimo «una tacita tolleranza», che «non dovrebbe estendersi né ad accordare loro una stabile permanenza, né alla permissione di acquistar beni fondi, né di aprir negozi a pregiudizio degli altri» <sup>55</sup>.

I fascicoli dell'inchiesta si chiudono col settembre del 1805; il 2 dicembre avrà luogo la battaglia di Austerlitz e «la sistemazione della nazione ebraica» nelle province venete, su cui per otto anni la Cancelleria aulica di Vienna ha esitato, non spetterà più al governo austriaco.

Col 31 marzo 1806 le province venete divenivano nuovi dipartimenti del Regno d'Italia, e a Venezia era istituito quel Consiglio Municipale, che la città dominante non aveva prima di allora mai conosciuto. Uno dei primi compiti dei Savi fu quello di prender contatto con l'Università ebraica per risolvere la più urgente delle questioni, quella dei banchi. Ma il vento era mutato, e i tre ebrei, che sedeva-

---

<sup>53</sup> Giuseppe Giacomazzi, capitano di Udine, al Governo, 15 agosto 1804, *ibid.*, 1804, XXVIII.2, b. 1726.

<sup>54</sup> Giorgio Cittadella, capitano di Treviso, al Governo, 10 aprile 1804, *ibid.*; e 14 settembre 1805, con allegate risposte da Ceneda e Conegliano, *ibid.*, 1805, XXVIII.2, b. 1994.

<sup>55</sup> La Civica Deputazione di Vicenza al capitano provinciale, 22 febbraio 1804, *ibid.*, 1804, XXVIII.2, b. 1726.

no nella commissione paritetica di sei membri, ne avevano piena consapevolezza: all'osservazione che il Municipio non aveva alcuna convenienza ad accettare in dono gratuito i tre banchi, con relative attività e passività, dato che la gestione era irrimediabilmente passiva, i rappresentanti dell'Università reagirono per due volte, interrompendo la seduta in corso. Se l'offerta non era accolta, e utilizzata per costituire *ex novo* un Monte di pietà, i banchi sarebbero stati, senza più indugi, chiusi. E nell'ottobre del 1806 il Monte — che il regime aristocratico non aveva mai ammesso a Venezia, mentre lo aveva favorito e imposto nelle città suddite — iniziava la sua attività: la lunga storia dei banchi si era, finalmente, chiusa <sup>56</sup>.

Nel fascicolo che contiene questa pratica, si conserva una «modula di circolare», indirizzata dal Ministero dell'Interno alle autorità periferiche. È giunta notizia «che in alcuni luoghi del Regno viene arbitrariamente stabilita una differenza fra i sudditi di Sua Maestà che professano la religione ebraica e quelli che professano la religione cattolica». E questo è in contrasto con «le costituzioni del Regno»: «nessuna classe di cittadini, nessun individuo può essere assoggettato ad alcuna tassa, ad alcuna prestazione, la quale non sia stabilita dalla legge e da un regolamento... Gli Ebrei pertanto, come pure tutti gli altri individui di qualunque altro culto tollerato, dovranno a tutti i riguardi essere considerati e trattati del pari come qualunque altro cittadino che professi il culto cattolico».

Al governo napoleonico non occorreva condurre inchieste né elaborare progetti sul destino della «nazione ebrea». Si trattava di cittadini a pieno titolo, soggetti alla legislazione ordinaria.

---

<sup>56</sup> ARCHIVIO MUNICIPALE DI VENEZIA, 1806, *Pegni*. Relazione al Consiglio dei tre delegati Morosini, Querini e Combi. I tre delegati ebrei erano Vidal Angeli, Leone Gentili e Jacob Vivante.



COGNOMI EBRAICI ITALIANI  
A BASE TOPONOMASTICA  
STRANIERA

È generalmente noto che i cognomi delle famiglie ebraiche italiane sono in buona parte costituiti dai nomi delle località d'origine, divenuti cognomi, secondo la prassi generale, verso la seconda metà del Cinquecento.

Questa situazione non è affatto una caratteristica esclusiva dei gruppi ebraici, essendo frequenti anche fra i cristiani i cognomi foggianti su base toponomastica. Ma fra gli ebrei questa prassi è più diffusa e spicca maggiormente per la scarsità di matrici differenti dei cognomi, dovuta all'esiguità dei nuclei e all'uniformità delle loro strutture sociali.

---

Abbreviazioni

- |                               |  |
|-------------------------------|--|
| <i>Anagrafe Venezia, 1797</i> | ▪ Anagrafe degli abitanti del Ghetto o Contrada della Riunione fatta da Saul Levi Mortera nel mese di settembre 1797 (ARCHIVIO DI STATO DI VENEZIA, <i>Scuole piccole e suffragi</i> , b. 736, ex Misc. Codici, b. 822). |
| <i>Elenco ketubbòt</i>        | ▪ <i>Ketubbòt italiane. Antichi contratti nuziali ebraici miniati</i> , Milano, Associazione Amici dell'Università di Gerusalemme, 1984.   |
| <i>Judaica minora</i>         | ▪ V. COLORNI, <i>Judaica minora. Saggi sulla storia dell'ebraismo italiano dall'antichità all'età moderna</i> , Milano, Giuffrè, 1983.   |
| <i>Livorno, Lista I</i>       | ▪ J.P. FILIPPINI, <i>La ballottazione a Livorno nel Settecento. Lista dei ballottati dal 1753 al 1807</i> , in «La Rassegna mensile d'Israel», IL (1983), pp. 225-265.   |
| <i>Livorno, Lista II</i>      | ▪ R. TOAFF, <i>Il governo della Nazione ebraica a Pisa e Livorno dalle origini (1591) al Settecento</i> , in «La Rassegna mensile d'Israel», L (1984), pp. 503-541.  |
| <i>Mantova, Indice Levi</i>   | ▪ B.I. LEVI, <i>Indice-repertorio dell'Archivio della Comunità israelitica di Mantova</i> , (ms.), vol. III ( <i>Nomenclatore</i> ). È contenuto nell'armadio contrassegnato «Libri» dell'archivio stesso.               |
| <i>Mantova, Lista 1595</i>    | ▪ S. SIMONSOHN, <i>Sefarim vesifriot shel jehude' Mantova, 1595</i> , [in ebraico], in «Kirjath Sepher», XXXVII (1961/62), (ARCHIVIO DELLA COMUNITÀ ISRAELITICA DI MANTOVA, filza 5, nn. 1-432).                         |
| <i>Mantova, Lista 1605</i>    | ▪ ARCHIVIO DELLA COMUNITÀ ISRAELITICA DI MANTOVA, filza 9, nn. 1-431.  |

Le comunità ebraiche oggetto del nostro studio sono quelle del centro e del nord d'Italia, dato che dal meridione e dalle isole gli ebrei sono espulsi tra la fine del Quattrocento e i primi decenni del Cinquecento, né più vi ricompaiono se non in tempi recenti e in misura estremamente esigua.

La formazione di queste comunità ebraiche italiane centro-settentrionali, come ho potuto stabilire io stesso in un mio ormai remoto studio del 1935 <sup>1</sup>, deriva dalla confluenza di tre correnti migratorie: la prima che parte da Roma sul finire del Duecento e, procedendo verso nord, tocca il Lazio, l'Umbria, la Toscana e le Marche, sfociando poi in Emilia e raggiungendo infine, fra il Trecento e il primo Quattrocento, le altre regioni settentrionali (Lombardia, Veneto, Piemonte). È qui, nel nord, che essa si incontra con una seconda corrente che muove nello stesso periodo dalla Germania e, passando le Alpi, si riversa nella pianura padana; e con una terza, minore, di provenienza francese, che si stanZIA soprattutto nel Piemonte e lambisce pure la Lombardia.

È a questa differente origine, tenacemente ricordata anche dopo molte generazioni, che si ricollega la diversità dei riti seguiti nella liturgia delle comunità centro-

- 
- |                                     |   |
|-------------------------------------|---|
| <i>Medici Padova</i>                | • A. MODENA - E. MORPURGO, <i>Medici e chirurghi ebrei dottorati e licenziati dell'Università di Padova dal 1617 al 1816...</i> , Bologna, Forni, 1967.                             |
| <i>Mortara, Indice</i>              | ■ M. MORTARA, <i>Mazkeret Chakhmè Italia, Indice alfabetico dei rabbini e degli scrittori israeliti di cose giudaiche in Italia</i> , Padova, Sacchetto, 1886 (rist. Bologna 1980). |
| <i>Schaerf, Lista</i>               | ■ S. SCHAEERF, <i>I cognomi degli ebrei d'Italia</i> , Firenze, Ed. Israel, 1925, pp. 55-67.  |
| <i>Simonsohn, Mantova</i>           | ■ S. SIMONSOHN, <i>History of the Jews in the Duchy of Mantua</i> , Jerusalem, Kirjat Sepher, 1977.   |
| <i>Steinschneider, Catal. Bodl.</i> | ■ M. STEINSCHNEIDER, <i>Catalogus librorum Hebraeorum in Bibliotheca Bodleiana</i> , Berolini, Typis A. Friedlaender, 1852-1860.  |
| <i>Venezia, Lista I</i>             | ■ A. BERLINER, <i>Luchot avanim: Hebräische Grabschriften in Italien. Erster Teil: 200 Inschriften aus Venedig 16. und 17. Jahrhundert</i> , Frankfurt, Kaufmann, 1881.             |
| <i>Venezia, Lista II</i>            | • S. BERNSTEIN, <i>Luchot avanim, part II (180 Italian-Hebrew Epitaph of the Sixteenth-Nineteenth Centuries)</i> , in «Hebrew Union College Annual», X (1935), pp. 483-552.         |
| <i>Venezia, Lista III</i>           | ■ R. PACIFICI, <i>Le iscrizioni dell'antico cimitero ebraico a Venezia</i> , in «Annuario di studi ebraici», I (1934), pp. 205-211.   |
| <i>Venezia, Lista IV</i>            | ■ A. OTTOLENGHI - R. PACIFICI, <i>Elenco di nomi ricordati nelle lapidi del cimitero del Lido</i> , 1930 (dattiloscritto, presso la Comunità israelitica di Venezia).               |
| <i>Verona, Lista 1660</i>           | ■ I. SONNE, <i>Pietre di costruzione per la storia degli ebrei in Verona (1575-1704)</i> , [in ebraico], in «Zion», n.s., III (1938), pp. 154-157.                                  |

<sup>1</sup> V. COLORNI, *Prestito ebraico e comunità ebraiche nell'Italia centrale e settentrionale, con particolare riguardo alla comunità di Mantova*, in «Rivista di storia del diritto italiano», VIII (1935), pp. 406-458, riprodotto in *Judaica minora*, pp. 205-255.

settentrionali, che sono appunto il rito romano o italiano, il rito tedesco e il rito francese: questo, presente solo in Piemonte e ristretto, da ultimo, alle tre comunità di Asti, Fossano e Moncalvo (rito Apam) <sup>2</sup>.

Sinagoghe di rito italiano e di rito tedesco esistono tuttora in parecchie comunità del nord d'Italia: tanto per fare un esempio dirò che nella mia comunità, Mantova, l'origine per metà italiana e per metà tedesca del gruppo viene a lungo rispecchiata nell'esistenza di tre sinagoghe (dette come di consueto «scuole») di rito italiano e tre di rito tedesco, in funzione tutte sino alla fine del secolo scorso <sup>3</sup>.

Alle tre correnti fin qui menzionate si aggiunge più tardi la corrente sefardita, costituita dai fuggiaschi dalla Spagna e dal Portogallo dopo le espulsioni del 1492 e 1497. Essa è accolta soprattutto nello Stato pontificio, nella Toscana, negli Stati Estensi (ossia in Emilia) e nella Repubblica Veneta: non ne vengono interessate, se non per lo stanziamento di qualche singolo individuo, le regioni lombarda e piemontese. Parimenti individuali, non di gruppo, sono le immigrazioni da qualche altro paese lontano.

Nel centro e nord d'Italia confluiscono dunque, dalla fine del Duecento in poi, gruppi ebraici da Roma, dalla Germania, dalla Francia e, più tardi, dalla penisola iberica: e le varie tappe di queste migrazioni si riflettono nell'onomastica. Al nome proprio ogni individuo affianca l'indicazione dell'ultima provenienza, ossia del luogo d'origine della famiglia. Ed è questo luogo d'origine che si fissa alla fine in cognome, perdendo in genere il prefisso «de» latino o «da» italiano e talvolta passando dal singolare al plurale: così, ad esempio, i «da Colorno» diventano Colorni, i «da Viterbo» Viterbi, i «da Castelfranco» Castelfranchi e così via.

L'elenco dei cognomi ebraici a base toponomastica italiana è molto ampio, essendosi i nuclei via via diffusi, da Roma, in tutte le località di qualche importanza poste a nord della capitale, località in seguito in gran parte abbandonate, a motivo di una nuova opposta tendenza, talora spontanea talora coatta <sup>4</sup>, alla concentrazione sempre più accentuata nei centri urbani.

Degli antichi stanziamenti in modesti centri di provincia resta memoria preci-

---

<sup>2</sup> Sul rito di Asti, Fossano, Moncalvo cfr. I. MARKON, *'Al ha-machazor minhag Apam*, [in ebraico], in *Jewish Studies in Memory of George A. Kohut*, New York, The A. Kohut Memorial Foundation, 1955, Hebrew section, pp. 89-101; D. GOLDSCHMIDT, *Ha-machazor Apam*, [in ebraico], in «Kirjath Sepher», XXX (1954/55), pp. 118-136 e 274-278; D. DISEGNI, *Il rito di Asti-Fossano-Moncalvo (APAM)*, in *Scritti in memoria di Sally Mayer (1875-1953). Saggi sull'ebraismo italiano*, Gerusalemme, Fondazione S. Mayer, 1956, parte italiana, pp. 78-81.

<sup>3</sup> Di rito italiano: Scuola Grande, Scuola Cases, Scuola Norsa; di rito tedesco: Scuola Ostiglia, Scuola della beccaria, Scuola Porto. Tutte fondate nel corso del Cinquecento. Cfr. U. NORSA, *Relazione sulle istituzioni di culto e beneficenza esistenti nella Comunità israelitica di Mantova*, Mantova 1901, pp. 5-8 e 15-16; SIMONSOHN, *Mantova*, pp. 568-571. Sono scomparse tutte ad eccezione della Scuola Norsa trasferita dal ghetto in via Govi n. 11.

<sup>4</sup> Cfr. in proposito V. COLORNI, *Gli ebrei nel sistema del diritto comune fino alla prima emancipazione*, Milano, Giuffrè, 1956, pp. 9-14.

sa — talvolta unica — appunto nei cognomi, i quali perpetuano il ricordo della presenza degli ebrei in località che costoro hanno ormai definitivamente abbandonato, spesso da parecchi secoli.

Allo studio di questi cognomi ebraici a base toponomastica italiana io mi sono già da qualche tempo dedicato. Ma non posso affrontare il tema in questa sede, per la ristrettezza del tempo, e perciò mi limiterò qui all'esame, meno ampio, dei cognomi ebraico-italiani a base toponomastica straniera, che raggrupperò a seconda dell'origine. Darò cioè uno sguardo ai cognomi di origine tedesca, a quelli di origine francese e a quelli di origine iberica, sottolineando le eventuali metamorfosi che il nome di ciascuna località di provenienza subisce nel processo di trapasso a cognome italiano. Si deve aggiungere che nell'elenco dei cognomi tedeschi è opportuno comprendere anche cognomi derivanti da città dell'Europa orientale e della Svizzera tedesca, tenuto conto della base culturale e linguistica germanica dei nuclei ebraici oriundi da queste regioni. Per analogo motivo sono inclusi fra i cognomi spagnuoli quelli derivanti da paesi raggiunti dalla diaspora sefardita dopo le espulsioni dalla penisola iberica (Balcani, Grecia e Turchia).

Chiuderà questa ricerca l'elenco dei cognomi derivanti da talune località non rientranti nelle tre categorie testé menzionate.

Le tabelle che seguono si fondano su svariate liste di cognomi ebraici d'Italia contenute in fonti edite e inedite delle quali fornisco l'elenco qui in testa alle note, avvertendo e sottolineando che il mio è soltanto un approccio iniziale al tema, necessariamente destinato a successivi ampliamenti e perfezionamenti.

#### a) *Cognomi di origine tedesca*

Vanno segnalati anzitutto i cognomi indicanti genericamente l'origine germanica: *Tedeschi*<sup>5</sup>, *Tedesco*<sup>6</sup>, *Todesco*, *Todeschini*<sup>7</sup> e nelle fonti ebraiche *Aschenazi*<sup>8</sup>. Si trova anche, ma raramente, *Alemanno*<sup>9</sup>.

Seguiremo, nella nostra rassegna, le forme italianizzate dei cognomi, elencandole in ordine alfabetico e indicando, di ciascuna, il luogo da cui trae origine.

<sup>5</sup> *Mantova, Indice Levi*, vari dal 1611 al 1741.

<sup>6</sup> *Verona, Lista 1660*, nn. 8, 21, 45.

<sup>7</sup> *Tedesco: Anagrafe Venezia, 1797; Todeschini: Mantova, Indice Levi*, vari dal 1674 al 1784.

<sup>8</sup> *Verona, Lista 1660* (bilingue) ai numeri testé citati; *Mantova, Lista 1595*, p. 108. In oriente diviene Eschenazi, cfr. *Anagrafe Venezia, 1797*: Sadia Eschenazi, a. 80, n. a Costantinopoli.

<sup>9</sup> Ad es. Jochanan Alemano (U. CASSUTO, *Gli ebrei a Firenze nell'età del Rinascimento*, Firenze 1918, pp. 301-316); e Magister Jochanan hebreus qm. magistri Isach Alamanie de Mantua: *Judaica minora*, p. 746, nota 1.

Si tratta dei cognomi seguenti:

*Alpron*<sup>10</sup>: da Heilbronn, cittadina del Württemberg non lungi da Stoccarda.

*Amburgo*<sup>11</sup>: dalla nota città anseatica.

*Basilea*<sup>12</sup>: dall'omonima città svizzera nella forma italiana.

*Básola*<sup>13</sup>: dalla medesima città nella forma latina *Básula*.

*Biel*<sup>14</sup>: dalla cittadina svizzera Biel, in francese Bienne.

*Briel* o *Brieli*<sup>15</sup>: da Brüel nel Mecklenburg o da Brühl fra Colonia e Bonn. Il persistere della «e» (*Briel*) nel cognome italiano fa propendere per la prima ipotesi.

*Clava*<sup>16</sup> e *Clor*<sup>17</sup>: considero insieme questi due cognomi perché entrambi (*Clava* in Piemonte, *Clor* a Mantova) rendono la forma *Kitzingen*, propria delle fonti ebraiche<sup>18</sup>. Kitzingen è una città della Bassa Franconia; e resta inspiegabile il passaggio da tale nome a *Clava* e *Clor*. Forse nelle fonti archivistiche della città stessa si potrà trovare la soluzione del mistero.

*Cracovia*<sup>19</sup>: dal nome della città polacca.

*Dina*<sup>20</sup>: nome enigmatico. Si trova per la prima volta a Berlino nel 1454, scritto con l'ipsilon: *Dyna*<sup>21</sup>, poi in Italia a Mantova<sup>22</sup>, a Venezia<sup>23</sup> e nel Piemonte<sup>24</sup>. Unica derivazione onomastica ipotizzabile è quella da Dünaburg, città della Lettonia, oggi chiamata Dwinsk. Dünaburg dà origine al cognome *Dinaburg*, da cui forse, semplificando, *Dina*.

---

<sup>10</sup> *Mantova, Indice Levi*, vari dal 1631 al 1694; *Mantova, Lista 1595*, p. 108; MORTARA, *Indice*, p. 3.

<sup>11</sup> *Verona, Lista 1660*, n. 72.

<sup>12</sup> *Mantova, Indice Levi*, vari dal 1570 al 1789; *Verona, Lista 1660*, n. 24; MORTARA, *Indice*, p. 6.

<sup>13</sup> *Ibid.*; *Judaica minora*, p. 781.

<sup>14</sup> MORTARA, *Indice*, p. 8.

<sup>15</sup> *Mantova, Indice Levi*, vari dal 1665 al 1772; MORTARA, *Indice*, p. 8.

<sup>16</sup> Vari *Clava* piemontesi elenca S. FOA, *Gli ebrei nel Monferrato nei secoli XVI e XVII*, Alessandria 1914 (rist. anast. Bologna, Forni, 1965). Cfr. l'indice a p. 191.

<sup>17</sup> *Mantova, Indice Levi*, vari dal 1593 al 1597.

<sup>18</sup> Per lo più interpretata: Chezigihin. Cfr. MORTARA, *Indice*, p. 13 (in nota esattamente: Kitzingen); *Judaica minora*, p. 696, note 130-133.

<sup>19</sup> MORTARA, *Indice*, p. 17; *Venezia, Lista III*, n. 262; *Anagrafe Venezia, 1797*.

<sup>20</sup> *Mantova, Lista 1595*, p. 109; *Mantova, Lista 1605*, nn. 96, 124, 335.

<sup>21</sup> Cfr. J. LANDSBERGER, *Literarische Beilage, zum Codex diplomaticus*, in «Hebraeische Bibliographie», XXI (1881), p. 25: «1454 werden unter der Bürgern Berlins erwähnt: ...Habbraham Dyna...» (da E. FIDICIN, *Historisch-diplomatische Beiträge zur Geschichte der Stadt Berlin*, III, Berlin, Hayn, 1837, p. 169).

<sup>22</sup> *Mantova, Lista 1595*, p. 109; *Mantova, Lista 1605*, nn. 96, 124, 335; *Mantova, Indice Levi*, vari dal 1569 al 1704; SIMONSOHN, *Mantova, Indice*, p. 860.

<sup>23</sup> *Venezia, Lista IV*, (1604).

<sup>24</sup> S. FOA, *Gli ebrei nel Monferrato...* cit., *Indice*, p. 191.

*Frageste*<sup>25</sup> o *Fraista*<sup>26</sup>: da Freistadt, città della Prussia o dalla città omonima della Slesia.

*Katzenelnbogen*<sup>27</sup>: dalla omonima città tedesca, anticamente capitale di una importante contea.

*Luzzatto*<sup>28</sup>: da *Lusatia*, forma latina di Lausitz, regione della Germania centrale.

*Minz* e *Levi Minzi*<sup>29</sup>: da Mainz, l'antica città di Magonza.

*Moravia*<sup>30</sup>: dall'omonima provincia della Cecoslovacchia.

*Morpurgo*<sup>31</sup>: da Marburg, città della Stiria, entrata in età recente a far parte della Jugoslavia e oggi chiamata, in sloveno, Maribor. Vi è un'altra Marburg nell'Assia. Ma è indubbia, per i Morpurgo, la provenienza da Marburg di Stiria. Di qui essi passarono nella non lontana Gradisca, dove la famiglia ebbe sede per secoli<sup>32</sup>.

*Norlenghi*<sup>33</sup>: da Nördlingen, cittadina bavarese. Nei primi tempi la forma del cognome di questa famiglia, stanziatasi a Cremona, è ancora *Norlinghen*. L'italianizzazione si compie dopo il trasferimento a Mantova, nel Seicento.

*Olmo*<sup>34</sup>: latinamente *Ulmus*, da Ulm in Germania.

<sup>25</sup> *Mantova, Indice Levi*, (1605-1618).

<sup>26</sup> *Mantova, Lista 1595*, p. 115; *Mantova, Lista 1605*, nn. 326-327.

<sup>27</sup> MORTARA, *Indice*, p. 47: Meir, di Padova (1470-1565), rinomato rabbino.

<sup>28</sup> *Ibid.*, pp. 35-36. Numerosi nel Veneto nel Seicento e Settecento. Luogo d'origine: S. Daniele del Friuli.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 39: Padova e Venezia; *Mantova, Indice Levi*: vari dal 1554 al 1590; *Mantova, Lista 1605*, n. 121, Salomon Mincio; *Verona, Lista 1660*, nn. 22, 32; *Anagrafe Venezia, 1797*, Levi Minzi.

<sup>30</sup> *Verona, Lista 1660*, nn. 26, 104. Samuel Medina e Allegra Moravia, coniugi di Verona, si battezzarono in Venezia nel 1759 assumendo il cognome del padrino, ossia Manin. Fu loro nipote Daniele Manin. Cfr. P. ORSI, *I veri antenati di Daniele Manin*, in «Nuova antologia», CCCLVIII (nov.-dic. 1931), pp. 140-144. Jacob Moravia, nativo di Verona, è a Venezia nel 1797: *Anagrafe Venezia, 1797*.

<sup>31</sup> MORTARA, *Indice*, p. 42.

<sup>32</sup> E. MORPURGO, *La famiglia Morpurgo di Gradisca sull'Isonzo 1585-1885*, Padova 1909.

<sup>33</sup> *Mantova, Lista 1595*: Norlingen Jesaia' Shemuel; MORTARA, *Indice*, p. 44: Norlingen Aron David ben Aron, Cremona poi Mantova, secc. XVI-XVII. Cfr. anche R. SEGREG, *Gli ebrei lombardi nell'età spagnola. Storia di un'espulsione*, in «Memorie dell'Accademia delle Scienze di Torino. Classe di scienze morali, storiche e filologiche», s. IV, t. VIII (1973), n. 28, p. 123, note 1 e 4.

<sup>34</sup> MORTARA, *Indice*, p. 45: Jacob Daniel Olmo, di Ferrara, m. nel 1757. A Fossano nel 1596 sono presenti gli eredi di Leon Ulmo: S. FOA, *Banchi e banchieri ebrei nel Piemonte nei secoli scorsi*, in «La Rassegna mensile d'Israël», XXI (1955), p. 478.

*Ongaro*<sup>35</sup>: ungherese, proveniente dall'Ungheria.

*Polacco*<sup>36</sup>: proveniente dalla Polonia.

*Polonia*<sup>36bis</sup>: *idem*.

*Praga*<sup>37</sup>: dalla città boema, capitale della Cecoslovacchia.

*Spira*<sup>38</sup>: da Spira, in tedesco Speyer, città del Palatinato.

*Strassburg*<sup>39</sup>: dall'omonima città, capoluogo dell'Alsazia.

*Treves*<sup>40</sup>: dalla forma francese (Trèves) di Trier, Treviri, città della Prussia.

*Vaila*<sup>41</sup>: forma italianizzata di *Weiler*, da Weil, città del Württemberg.

Per concludere accennerò qui a due cognomi apparentemente collegabili con città tedesche, che invece traggono origine da località italiane. Si tratta di *Cologna* (nelle fonti latine Colonia) che deriva non da Köln (Colonia in Germania)<sup>42</sup> ma da Cologna Veneta<sup>43</sup>; e *Ottolenghi* che non è italianizzazione di Ettlingen<sup>44</sup>, ma deriva da Ottolengo (oggi Odalengo)<sup>45</sup>, in provincia di Alessandria (Piemonte).

Parimenti *Belgrado*, da cui proviene la famiglia omonima, non è Belgrado in Jugoslavia, ma Belgrado frazione di Varmo, in provincia di Udine, dove dalla fine

---

<sup>35</sup> *Mantova, Indice Levi*: vari dal 1595 al 1628; *Mantova, Lista 1595*, p. 108; *Mantova, Lista 1605*, n. 254.

<sup>36</sup> *Mantova, Lista 1595*, p. 114; *Mantova, Lista 1605*, n. 381 a; *Verona, Lista 1660*, nn. 3, 41, 57; *Venezia, Lista IV*, (1636 e 1700). Tre nominativi nell'*Anagrafe Venezia, 1797*.

<sup>36bis</sup> L. VOGHERA LUZZATTO, *Una finestra sul ghetto. Stefano Incisa e gli ebrei di Asti*, Roma, Carucci, 1983, p. 37: Salomone Polonia (Asti, 1782); p. 40: Ricca Polonia (Asti, 1790); p. 102: Abraham Polonia (Asti, 1806); p. 110: Regina e Perla Polonia (Asti, 1808).

<sup>37</sup> *Mantova, Indice Levi*: vari dal 1632 al 1647; *Mantova, Lista 1595*, p. 115; *Mantova, Lista 1605*, nn. 119, 162, 298.

<sup>38</sup> A Venezia e Reggio Emilia: MORTARA, *Indice*, p. 63; V. COLORNI, *I da Spira avi dei tipografi Soncino e la loro attività nel Veneto e in Lombardia durante il secolo XV*, in *Judaica minora*, pp. 343-388. Ha la medesima origine il cognome odierno Schapira.

<sup>39</sup> A Soncino e Bologna: MORTARA, *Indice*, pp. 63-64.

<sup>40</sup> Diffusi specialmente a Venezia e in Piemonte: MORTARA, *Indice*, p. 66.

<sup>41</sup> *Mantova, Lista 1595*, n. 40; *Mantova, Lista 1605*, nn. 152, 231, 380; *Judaica minora*, p. 641, nota 8.

<sup>42</sup> Cfr. J. FÜRST, *Bibliotheca Judaica*, I, Lipsia, Engelmann, 1849, p. 185: «Abraham Jedidia' ha-ezrachì' aus Köln».

<sup>43</sup> Cfr. la documentazione in *Judaica minora*, pp. 453-454, note 47 e 48.

<sup>44</sup> D. NISSIM, *Spigolature di bibliografia ebraica*, in «Annuario di studi ebraici», X (1980/84), p. 137, nota 3.

<sup>45</sup> «Frate Antonio da Ottolengo» in un documento di Monza del 1463, cfr. S. SIMONSOHN, *The Jews in the Duchy of Milan*, I, Jerusalem, The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1982, p. 350, n. 785; «Zaninus de Ottolengo» in una lettera del 2 gennaio 1480 indirizzata al marchese di Mantova Federico Gonzaga, in «Quadrante Padano», VI (1985), n. 3, p. 31, nota 6 (dall'ARCHIVIO DI STATO DI MANTOVA, Fondo Gonzaga, b. 2424).

del Cinquecento fino al 1754 esistette un banco gestito da ebrei <sup>46</sup>. Lo prova la residenza di vari Belgrado a S. Vito al Tagliamento e a Portogruaro, località vicinissime a Varmo e alla sua frazione <sup>47</sup>.

b) *Cognomi di origine francese*

Segnaliamo anche qui anzitutto le forme genericamente indicanti la provenienza dalla Francia, ossia *Frances* (*Frances*, *Franzes*) <sup>48</sup>, *Galli* <sup>49</sup> e, in ebraico, *Zarfati* <sup>50</sup>, che si italianizza in *Sarfatti*. Di eguale significato anche *Franchetti*, che alle origini si presenta come *Franchetta Harari* <sup>51</sup>, ossia montano. Il monte, in questo caso, è Montpellier in Provenza <sup>52</sup>. Sul cognome *Gallico* <sup>53</sup> permangono incertezze. All'origine italiana fanno pensare il trovarlo invariato nelle fonti ebraiche <sup>54</sup>, l'esistenza di un grosso centro di tal nome in provincia di Reggio Calabria e il fatto che un Gallico mantovano, a metà del Cinquecento, proviene da Corropoli in provincia di Teramo <sup>54bis</sup>. Ma la forma doppia *Trabotti Gallico*, propria del più antico portatore del cognome, conduce invece alla Francia, essendo *Trabotti* l'italianizzazione di *Trevoux*, città francese (vedi oltre) <sup>54ter</sup>. Il nome di una regione della Francia, la Provenza, si riflette infine nel cognome italiano *Provenzali* <sup>55</sup>.

<sup>46</sup> P.C. JOLY ZORATTINI, *Gli insediamenti ebraici nel Friuli veneto e la ricondotta del 1777*, in «Archivio veneto», CXXI (1983), p. 12, nota 31; ID., *L'Università degli ebrei di S. Vito al Tagliamento e il suo antico cimitero*, in *Studi forogiuliesi in onore di C.G. Mor*, Udine, Deputazione di storia patria per il Friuli, 1983, pp. 226 e 230.

<sup>47</sup> L. LUZZATTO in «Il Vessillo israelitico», LI (1903), p. 388, nota 2; MORTARA, *Indice*, p. 7; P.C. JOLY ZORATTINI, *L'Università degli ebrei...* cit., p. 226, nota 14. Un Belgrado è a Venezia nel 1797: *Anagrafe Venezia, 1797*.

<sup>48</sup> *Mantova, Indice Levi*, vari dal 1569 al 1604; Firenze e altre località: MORTARA, *Indice*, p. 25.

<sup>49</sup> *Mantova, Indice Levi*, vari dal 1587 al 1776; MORTARA, *Indice*, p. 25; *Mantova, Lista 1605*, nn. 22, 186, 229.

<sup>50</sup> *Mantova, Lista 1595*, p. 115; altre località: MORTARA, *Indice*, p. 70.

<sup>51</sup> *Mantova, Lista 1595*, p. 115; *Mantova, Lista 1605*, n. 7; *Mantova, Indice Levi*, vari dal 1553 al 1786; *Judaica minora*, p. 693, nota 100.

<sup>52</sup> STEINSCHNEIDER, *Catal. Bodl., Introductio*, col. XXX; MORTARA, *Indice*, p. 24, nota 1.

<sup>53</sup> *Ibid.*, pp. 25-26.

<sup>54</sup> *Mantova, Lista 1595*, p. 109: cinque nominativi.

<sup>54bis</sup> Immanuel ben Gabriel Gallico da Corropoli è uno dei curatori dell'*editio princeps* dello Zohar, Mantova, 1558-1560: STEINSCHNEIDER, *Catal. Bodl.*, col. 539, n. 3477; J. FÜRST, *Bibliotheca...* cit., II, 1851, p. 91.

<sup>54ter</sup> Leone di Moise Trabotti Gallico è prestatore a Serravalle a Po (Mantova) nel 1508 e a Ostiglia (Mantova) nel 1509: SIMONSOHN, *Mantova*, p. 224, nota 87; p. 226, nota 88.

<sup>55</sup> *Mantova, Lista 1595*, p. 115; *Mantova, Lista 1605*, nn. 8, 10, 175, 257.



Venendo ora ai cognomi collegati ad una singola località possiamo elencare i seguenti:

*Ambron*<sup>56</sup>: da Embrun<sup>57</sup>, città del Delfinato. Dalla stessa, probabilmente dalla forma latina *Eborodunum*, trae origine anche il cognome *Lampronti*, nascente dall'aggettivo ebraico *Ambrondi*, ossia Embrundese, di Embrun, cui è premesso l'articolo arabo «al» ossia «il». Da Alambrondi a Lampronti il passo è breve. Questa commistione di elementi latini, francesi, ebraici ed arabi si spiega con l'emigrazione di un gruppo familiare da Embrun verso la Spagna dominata dagli arabi, e da questa, dopo l'espulsione del 1492, in Turchia. Da Costantinopoli è oriundo infatti Shemuel Lampronti, padre del celebre ferrarese Isacco<sup>58</sup>.

*Arli*<sup>59</sup>: da Arles in Provenza.

*Balmes*<sup>59bis</sup>: da Balmes, oggi Baume, nella Franca Contea.

*Bedarida*<sup>60</sup>: da Bedarrides, cittadina del dipartimento di Vaucluse<sup>61</sup>.

*Cabiglio* o *Chabilio*<sup>62</sup>: dal latino *Chabillium*, ossia Chabeuil presso Valence nel Delfinato; o parimenti dal latino *Cabillio*, ossia Chalons sur Saône.

*Carcassone*<sup>63</sup>: da Carcassonne, nel dipartimento dell'Aude.

*Carmi* o *Carmini*<sup>64</sup>: da Crémieu, in latino *Cremiacum*, nel dipartimento dell'Isère. Fra Crémieu e Carmi vi è una certa distanza, ma la derivazione è sicura<sup>65</sup>, attra-

<sup>56</sup> Famiglia presente a Roma dal 1492. Vari nel Cinquecento e Seicento sono indicati in H. VOGELSTEIN-P. RIEGER, *Geschichte der Juden in Rom*, II, Berlin, Mayer & Müller, 1895, p. 279; MORTARA, *Indice*, p. 3.

<sup>57</sup> La forma del cognome in origine è Embron: H. VOGELSTEIN-P. RIEGER, *Geschichte...* cit., *ibidem*.

<sup>58</sup> «Il Vessillo israelitico», XXVII (1879), pp. 212-213. Altri Lampronti: MORTARA, *Indice*, p. 31; *Elenco ketubbòt*, nn. 18, 21.

<sup>59</sup> *Mantova, Lista 1595*, p. 109; *Mantova, Lista 1605*, nn. 158, 167, 226, 300; MORTARA, *Indice*, p. 4. In *Mantova, Indice Levi* la forma è Erli.

<sup>59bis</sup> A Lecce nei secc. XV-XVI: Abraham de Balmes. Cfr. STEINSCHNEIDER, *Cat. Bodl.*, n. 4188; J. HELLER, *De Balmes*, in *Encyclopaedia Judaica*, III, Berlin, Eschkol, 1929, coll. 1008-1009.

<sup>60</sup> Nel 1778 è ballottato a Livorno Isac Jacob de Bedarida, nativo di Isle-sur-la-Sorgue, nel Comtat Venaissin: *Livorno, Lista I*, p. 243. Gli eredi di Nathan Bedarida sono banchieri a Nizza Marittima nel 1624: S. FOA, *Banchi e banchieri...* cit., p. 527.

<sup>61</sup> Bedarrides è vicinissima a L'Isle-sur-la-Sorgue, donde proveniva il Bedarida trapiantato a Livorno.

<sup>62</sup> *Venezia, Lista I*, nn. 117, 195, 196; *Venezia, Lista III*, n. 79; MORTARA, *Indice*, p. 12, nota 1; *Anagrafe Venezia, 1797*: tre nominativi.

<sup>63</sup> David Carcassone di Nizza Marittima è ballottato a Livorno nel 1780: *Livorno, Lista I*, p. 245.

<sup>64</sup> S. FOA, *Gli ebrei nel Monferrato...* cit., pp. 84, 86, 104; R. SEGRE, *Gli ebrei lombardi...* cit., indice, pp. 131-132.

<sup>65</sup> STEINSCHNEIDER, *Cat. Bodl.*, col. 1798, n. 6454; J. HELLER, *Cremieux (Carmi) Mordechai ben Abraham*, in *Encyclopaedia Judaica*, V, Berlin 1930, coll. 692-693.

verso una possibile variante *Carmiacum*.

*Carvaglio* o *Caravaglio* <sup>66</sup>: da Carvalles, non molto lungi da Béziers.

*Cavaglione* <sup>67</sup>: da Cavaillon in Provenza.

*Chinon* <sup>68</sup>: da Chinon, città della Francia nord-occidentale.

*Cuzzi* <sup>69</sup>: sarebbe legittimo ipotizzare la derivazione da Coucy, città nel dipartimento dell'Aisne, patria di Moshè da Coucy, celebre dottore del secolo XIII. Ma il nome Coucy è trascritto, in ebraico, con *tzadi* <sup>70</sup>, mentre in Italia troviamo solo la forma con *zain* <sup>71</sup>, che è abbreviazione del nome proprio Jekutiel, letto alla tedesca Jekusiel <sup>72</sup>. Nelle fonti locali è reso con Cusè <sup>73</sup>, con Cusì <sup>74</sup> e con Cuzzi <sup>75</sup>.

*Diena* <sup>76</sup>: per crasi dalla forma, mantenuta anche in fonti ebraiche, Daiena <sup>77</sup>. Jena non è l'omonima città tedesca, ma Yenne (Jenna o Jena in italiano) <sup>78</sup>, località della

-- ———  
<sup>66</sup> MORTARA, *Indice*, p. 10; *Venezia, Lista II*, nn. 120-121; *Venezia, Lista III*, nn. 43, 50, 59, 115, 129, 192, 193, 199, 270; *Elenco ketubbòt*, n. 7; *Anagrafe Venezia, 1797*.

<sup>67</sup> Benastrugo Cavaglione nel 1598 a Cuneo: *Judaica minora*, p. 756, nota 6; Isaia Vivas Cavaglione nel 1602: S. FOA, *Banchi e banchieri...* cit., pp. 479-480. Nel 1624 è a Pinerolo: *ibid.*, p. 528.

<sup>68</sup> A Roma nel 1568 è presente Abraham ben Menachem Chinon: MORTARA, *Indice*, p. 13.

<sup>69</sup> Cognome esistente a Mantova fino a pochi decenni or sono.

<sup>70</sup> STEINSCHNEIDER, *Cat. Bodl.*, col. 1795, n. 6453, s.v. *Moses ex Coucy*.

<sup>71</sup> Con *zain* sono tutti i nomi delle pietre tombali veneziane: *Venezia, Lista I*, n. 149 (1610); *Venezia, Lista II*, n. 7 (1555); *Venezia, Lista III*, n. 23 (1681). Egualmente a Padova: *Pinkas va 'ad Kahal kadosh Padovah... Minutes Book of the Council of the Jewish Community of Padua, 1577-1603*. Edited... by D. CARPI, I, Jerusalem 1973, capp. 163, 464, 465, 594; II, capp. 19, 53, 172, 215.

<sup>72</sup> Lo ha supposto M. STEINSCHNEIDER, *Letteratura giudaica italiana*, in «Il Vessillo israelitico», XXVIII (1880), p. 148, nota 1; e lo ha dimostrato D. NISSIM, *Spigolature...* cit., p. 154, nota 39.

<sup>73</sup> G. DIVINA, *Storia del beato Simone da Trento*, II, Trento 1902, pp. 87-88, processo del 1476: «Salomone Cusè ebreo, abitante a Piove di Sacco» (verbale del processo, già a Innsbruck, ora presso l'ARCHIVIO DI STATO DI TRENTO, *Sezione latina*, capsula LXIX, n. 2, p. 34). Intorno a costui e ai suoi fratelli: D. NISSIM, *Gli ebrei a Piove di Sacco*, in «La Rassegna mensile d'Israël», XXXVIII (1972), nn. 7-8, *Scritti in memoria di Paolo Nissim*, pp. 170-172.

<sup>74</sup> *Anagrafe Venezia, 1797*: Cusì Lazzaro, mantovano; Cusì Benedetta, nata a Mantova.

<sup>75</sup> *Mantova, Lista 1605*, n. 284: Simon Cuzzi. Degna di rilievo la connessione fra Cùser (*Anagrafe Venezia, 1797*: Consiglio Cuser e Brunetta Cuser) e Cùzzer (poi Cùzzeri) che si trova a Verona già nel 1660: *Verona, Lista 1660*, n. 37, David Cuzzer e n. 61, Salvador Cuzzer.

<sup>76</sup> MORTARA, *Indice*, pp. 19-20: Mantova, Sabbioneta, Rovigo, Venezia.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 19, nota 1.

<sup>78</sup> S. FOA, *Banchi e banchieri...* cit., p. 46, nota 1: Josef de Yena o D'Yena a Vercelli, 1546-1547; *ibid.*, p. 483: Simon Diena e Isac Diena.

Savoia, nel distretto di Chambéry. Entrambe queste forme italiane trapassano a cognome ebraico <sup>79</sup>.

*Egra* <sup>80</sup>: da Aigre, nella Charente Inferiore.

*Foà* o *Foa* o *Fuà* <sup>81</sup>: da Foix nel dipartimento di Ariège.

*Jena* e *Jenna*: v. *Diena*.

*Lampronti* <sup>82</sup>: da Embrun, come si è già chiarito al cognome.

*Lattes* <sup>83</sup>: da Lattes nel dipartimento di Hérault.

*Lunello* <sup>84</sup>: da Lunel presso Montpellier, nel dipartimento di Hérault.

*Migliau* <sup>84bis</sup>: da Milhaut in Provenza.

*Momigliano* <sup>85</sup>: da Montmélian presso Chambéry in Savoia.

*Montel* <sup>86</sup>: da Monteils, dipartimento di Aveyron; oppure da Monteil au Vicomte, dipartimento di Creuse.

*Mornas* <sup>87</sup>: da Mornas, cittadina nel dipartimento di Vaucluse.

*Nantua* <sup>88</sup>: da Nantua, nel dipartimento dell'Ain, presso il confine svizzero.

---

<sup>79</sup> *Anagrafe Venezia, 1797*: Caliman Jenna, a. 28, da Rovigo; David Jena, a. 30, da Modena.

<sup>80</sup> A Mantova nel sec. XVI, Nathan ben Menachem Egra: MORTARA, *Indice*, p. 20, nota 2; cfr. J. COLON, *Sheelot u Teshuvot*, nn. 41 e 44 citato in MORTARA, *Indice*, p. 20, nota 2. In Ancona nel sec. XVI: STEINSCHNEIDER, *Catal. Bodl.*, col. 2035, n. 6626 in base a I. LAMP-PRONTI, *Pachad Itzhak (Enciclopedia rabbinica)*, II, f. 86 b.

<sup>81</sup> Cognome assai diffuso soprattutto nel Piemonte: S. FOA, *Gli ebrei nel Monferrato...* cit., pp. 37, 72-77; e nell'Emilia: MORTARA, *Indice*, pp. 23-24. È tipico, inoltre, di Sabbioneta (Mantova). Tobia Foà è un noto tipografo-editore del Cinquecento; per l'Ottocento cfr. *Judaica minora*, p. 555. Nell'*Anagrafe Venezia, 1797* sono elencati due Fuà.

<sup>82</sup> Vedi il cognome Ambron alla nota 56.

<sup>83</sup> Cognome caratteristico del Piemonte, trapiantato anche a Roma e a Venezia: MORTARA, *Indice*, pp. 31-32; S. FOA, *Gli ebrei nel Monferrato...* cit., pp. 83-86, 94; ID., *Banchi e banchieri...* cit., pp. 475-483; 526-528.

<sup>84</sup> A Cuneo nel 1598 è presente Bonastrugo Lunello: *Judaica minora*, p. 756, nota 6; a Nizza Marittima nel 1624: S. FOA, *Banchi e banchieri...* cit., p. 527.

<sup>84bis</sup> E.S. ARTOM, *Il registro di un circoncisore astigiano (secc. XVIII-XIX)*, in «La Rassegna mensile d'Israel», XVI (1950), nn. 6-8, *Scritti in onore di R. Bachi*, p. 181, n. 176: Migliau Abraham di Torino (1792); G. SACERDOTE, *Catalogo dei codici ebraici della biblioteca Casanatense*, in *Cataloghi di codici orientali di alcune biblioteche d'Italia*, fasc. VI, Firenze 1897, pp. 543-544.

<sup>85</sup> Altro nome tipicamente piemontese: S. FOA, *Banchi e banchieri...* cit., pp. 477-482; MORTARA, *Indice*, p. 41.

<sup>86</sup> A Cuneo nel 1598 è presente Bonastrugo Montelis: *Judaica minora*, p. 756, nota 6; a Villafalletto (Cuneo) nel 1618: S. FOA, *Banchi e banchieri...* cit., pp. 479-480.

<sup>87</sup> A Villafalletto nel 1624: *ibid.*, p. 527.

<sup>88</sup> Un Nantua è circonciso nel 1613 probabilmente ad Asti: E. TOAFF, *Il registro del mohel astigiano Samuel Jarach (1600-1624)*, in *Studi sull'ebraismo italiano in memoria di Cecil Roth*, Roma, Barulli, 1974, p. 296, elenco I, n. 10, dove si deve leggere Nantua. La famiglia Nantua o Nantua fiorì a S. Daniele del Friuli: F. LUZZATTO, *Cronache storiche della Università degli ebrei di San Daniele del Friuli. Cenni sulla storia degli ebrei del Friuli*, Roma, La Rassegna mensile d'Israel, 1964, indice, p. 147; MORTARA, *Indice*, p. 43; SIMONSOHN, *Mantova*, pp. 71 e 478.

*Narboni*<sup>89</sup>: da Narbonne in Provenza.

*Nizza*<sup>90</sup>: da Nizza Marittima in Francia oppure da Nizza Monferrato.

*Parigi*<sup>91</sup>: dalla capitale della Francia.

*Poggetto*<sup>92</sup>: da La Pouget, borgata nel dipartimento di Hérault.

*Romilli o Romelli*<sup>93</sup>: da Rumilly in Savoia.

*Segre o Segrè*<sup>94</sup>: da Segré nell'Anjou, presso la città di Angers.

*Sestieri*: nel Cinquecento, a Roma, la forma è *del Sestier* e trae origine da Sesterium, oggi Sisteron in Provenza. Dalla Provenza proviene appunto l'ebreo romano che porta questo cognome<sup>95</sup>.

*Sullam*<sup>96</sup>: è la traduzione in ebraico di L'Escalette, località della Provenza<sup>97</sup>.

*Tolosa*<sup>98</sup>: dalla città di Toulouse.

---

<sup>89</sup> Moise di Aron Narboni di Algeri è immatricolato a Livorno nel 1757: *Livorno, Lista I*, p. 225.

<sup>90</sup> Nel 1584 ad Asti, Carignano (Torino), Poirino (Torino): S. FOA, *Banchi e banchieri...* cit., pp. 477-478; nel 1576 a Trino (Vercelli), a Pontestura (Alessandria) e a Verolengo (Torino): ID., *Gli ebrei nel Monferrato...* cit., pp. 72-73.

<sup>91</sup> *Mantova, Indice Levi*, vari dal 1594 al 1723; *Mantova, Lista 1595*, pp. 113, 115; *Mantova, Lista 1605*, nn. 26, 71, 77, 130, 338.

<sup>92</sup> STEINSCHNEIDER, *Cat. Bodl.*, col. 1238, n. 5577; MORTARA, *Indice*, p. 50; S. FOA, *Gli ebrei nel Monferrato...* cit., indice, p. 194; in Asti e luoghi della provincia dal 1596 al 1624: ID., *Banchi e banchieri...* cit., pp. 479-481; a Vercelli nel 1624: *ibid.*, p. 527. Circoncisioni di membri di questa famiglia fra il 1605 e il 1615: E. TOAFF, *Il registro del mohel...* cit., pp. 296, 302.

<sup>93</sup> *Mantova, Lista 1595*, p. 116; *Mantova, Lista 1605*, nn. 267b, 341 (qui Remelli); MORTARA, *Indice*, p. 57; SIMONSOHN, *Mantova*, indice, p. 882; a Torino nel 1610: E. TOAFF, *Il registro del mohel...* cit., pp. 296, 303; S. FOA, *Banchi e banchieri...* cit., p. 479; a Torino nel 1624: *ibid.*, p. 527.

<sup>94</sup> Cognome strettamente piemontese, ma trapiantato anche altrove. Per il Piemonte, dal 1596 in poi: *ibid.*, pp. 477-483; E. TOAFF, *Il registro del mohel...* cit., p. 297; S. FOA, *Gli ebrei nel Monferrato...* cit., indice, p. 195; per Bozzolo (Mantova), 1820: *Judaica minora*, p. 555. MORTARA, *Indice*, pp. 60-61 fornisce un lungo elenco di nominativi.

<sup>95</sup> A Roma negli anni 1564-1584 è presente Mas'ud hen Shem Tov del Sestier, provenzale: H. VOGELSTEIN-P. RIEGER, *Geschichte...* cit., II, 1895, pp. 312-313, 421.

<sup>96</sup> MORTARA, *Indice*, p. 64; *Mantova, Lista 1595*, pp. 113, 117; *Mantova, Lista 1605*, n. 268; *Mantova, Indice Levi*: vari dal 1540 al 1773; *Anagrafe Venezia, 1797*: due nominativi.

<sup>97</sup> H. GROSS, *Gallia Judaica; dictionnaire géographique de la France d'après les sources rabbiniques: traduit sur le manuscrit de l'auteur par M. BLOCH*, Paris 1897, p. 431; SIMONSOHN, *Mantova*, p. 688, nota 379. Il nome, in un testo ebraico, è scritto in provenzale *sa-Scaletta* e Scaletta è la forma italiana in una fonte d'archivio: *Judaica minora*, p. 693. Si trova peraltro anche la forma Scala, *ibidem*.

<sup>98</sup> Solo nel secolo XIX troviamo questo cognome a Livorno: MORTARA, *Indice*, p. 65.

*Trabotti*: dalla forma latina *Trevotum* della città di Trevoux non lontana da Lione <sup>99</sup>.  
*Valabrega* <sup>100</sup>: da Valabrègue, nel dipartimento del Gard.  
*Valobra* <sup>101</sup>: da Vallorbe, nel cantone svizzero di Vaud, al confine con la Francia.

c) *Cognomi di origine iberica*

Cominciamo anche qui dai cognomi derivanti da interi paesi o da regioni. Così, quanto alla penisola iberica: *Sefardi* <sup>102</sup>, che in ebraico significa spagnolo; *Lusitano* <sup>103</sup>, ossia portoghese; *Castelan* <sup>104</sup>, ossia castigliano; *Cattelan* <sup>105</sup>, ossia catalano; *Navarra* o *Navarro* <sup>106</sup>, dalla regione omonima.

Quanto poi alla diaspora sefardita nei paesi mediterranei possiamo registrare: *Grego* <sup>107</sup>, ossia di Grecia e *Turchetto* <sup>108</sup>, ossia di Turchia.

Veniamo ora ai cognomi costituiti da nomi di località singole:

---

<sup>99</sup> *Mantova, Indice Levi*, vari dal 1541 al 1789; *Mantova, Lista 1595*, p. 110: qui la forma in lettere ebraiche è *Trebot*, più vicina a *Trevotum*; *Mantova, Lista 1605*, nn. 36, 219; MORTARA, *Indice*, pp. 65-66. Il più antico documento d'archivio che menziona questo cognome è del 1475: V. COLONI, *Note per la biografia di alcuni dotti ebrei vissuti a Mantova nel sec. XV*, in «Annuario di studi ebraici», I (1934), p. 171, nota 4: «Magister Joseph Columbus hebreus filius quondam Magistri Salomonis de Trevoto», ossia Josef Colon ben Shelamò Trabot, celebre rabbino mantovano del Quattrocento.

<sup>100</sup> A Cuneo nel 1587 è presente Abram Valabrega: S. FOA, *Banchi e banchieri...* cit., p. 475; a Nizza Marittima e a Torino nel 1624 sono presenti Azariel Valabrega e eredi Valabrega: *ibid.*, p. 527; a Torino nel sec. XVIII Daniel Valabrega: MORTARA, *Indice*, p. 67.

<sup>101</sup> Famiglia di origine piemontese, distintasi nella storia recente dell'ebraismo italiano: R. DE FELICE, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, Torino, Einaudi, 1972, pp. 479, 480, 483-485, 546.

<sup>102</sup> Vari di tale cognome sono elencati in MORTARA, *Indice*, p. 60.

<sup>103</sup> Celebre il medico Amato Lusitano, vissuto a Venezia, Ferrara e Roma nel Cinquecento: H. VOGELSTEIN-P. RIEGER, *Geschichte...* cit., II, 1895, pp. 256-258.

<sup>104</sup> *Verona, Lista 1660*, n. 31: Daniel Coen Castelan.

<sup>105</sup> MORTARA, *Indice*, p. 11: quattro nominativi, tutti di Padova; *Mantova, Lista 1605*, nn. 59, 408: Alessandro Cattalano; *Venezia, Lista I*, n. 1; *Venezia, Lista III*, n. 13.

<sup>106</sup> MORTARA, *Indice*, p. 43: Navarra Abram di Casale Monferrato; Navarra Menachem di Verona; *Verona, Lista 1660*, n. 95: Jacob Navarro; *Anagrafe Venezia, 1797*: tre Navaro e due Navara.

<sup>107</sup> MORTARA, *Indice*, p. 28: Verona; *Verona, Lista 1660*, nn. 53, 66, 76; *Anagrafe Venezia, 1797*: tre nominativi; a Sernide (Mantova) nel sec. XIX: *Judaica minora*, pp. 434-441.

<sup>108</sup> *Mantova, Indice Levi*: Moisè Turchetto, 1635-1653; *Mantova, Lista 1595*, p. 110: Jacob e Jesajà Turchetto; *Mantova, Lista 1605*, n. 380a: Jacob Turchetto.

*Albuquerque*<sup>109</sup>: da Albuquerque in provincia di Badajoz.

*Alcostantini*<sup>110</sup>: forma aggettivale indicante la provenienza da Costantina, ossia, in ebraico, Costantinopoli. Precede l'articolo arabo «al», riflesso dell'assorbimento di elementi linguistici arabi da parte degli ebrei spagnuoli. In tempi recenti l'articolo sparisce e il cognome diviene Costantini.

*Algranati*<sup>111</sup>: da Granata, con procedimento eguale a quello del cognome che precede.

*Almansì* o *Almanzi*<sup>112</sup>: da Almansa in provincia di Albacete.

*Almeda*<sup>113</sup> e *Franco d'Almeda*<sup>114</sup>: da Almeida, cittadina nella provincia di Zamora.

*Alvalensi*<sup>115</sup>, *Valensi*<sup>116</sup> e *Valensin*<sup>117</sup>: forme aggettivali di Valencia, analoghe alle due testé elencate.

*Ara* (*Coen Ara*)<sup>118</sup>: da Ara, piccola località in provincia di Huesca.

*Blanis (de)*<sup>119</sup>: da Blanes presso Barcellona.

*Campo*<sup>120</sup>: da Campos, cittadina presso Murcia.

*Cases*<sup>121</sup>: molto probabilmente da Cáceres, capoluogo di provincia in Estremadura, stante la lettura Cáseres<sup>122</sup>.

*Cordovero*<sup>123</sup>: da Cordova in Andalusia.

*Costa* o *da Costa*<sup>124</sup>: da una delle numerose località spagnuole di tale nome.

<sup>109</sup> Livorno, *Lista II*, p. 537, nota 82.

<sup>110</sup> MORTARA, *Indice*, p. 2: Alcostantini Isac di Ancona, sec. XVIII; *Anagrafe Venezia, 1797*: Costantini Salomon, del Zante; e Costantini Moisé, Veneto.

<sup>111</sup> SCHAEFER, *Lista*, p. 55.

<sup>112</sup> MORTARA, *Indice*, p. 3.

<sup>113</sup> Venezia, *Lista II*, n. 138.

<sup>114</sup> *Ibid.*, nn. 109, 110: Venezia, *Lista IV*: ventuno nominativi fra il 1629 e il 1733.

<sup>115</sup> MORTARA, *Indice*, p. 3: Josef Alvalenzi (Alvalanzi per errore di stampa), Venezia, sec. XVII.

<sup>116</sup> Venezia, *Lista I*, n. 148 (1612) e n. 197 (1624).

<sup>117</sup> Venezia, *Lista II*, n. 130 (1648); Venezia, *Lista III*, nn. 8, 64, 210, 249, 250, 251, 280 (1612-1687).

<sup>118</sup> Livorno, *Lista II*, p. 509; MORTARA, *Indice*, p. 4.

<sup>119</sup> A Firenze nel sec. XVI: U. CASSUTO, *Gli ebrei a Firenze...* cit., p. 185, nota 3; SIMONSOHN, *Mantova*, p. 57, nota 193.

<sup>120</sup> Venezia, *Lista IV*, n. 694: David Campos, 1724; n. 951: Bianca Campos, 1706.

<sup>121</sup> Famiglia *de Cases* compare a Mantova a metà del Cinquecento (SIMONSOHN, *Mantova*, p. 225) e quivi si diffuse largamente (*ibid.*, indice; MORTARA, *Indice*, pp. 10-11). Ma il più antico portatore del cognome è l'ebreo spagnolo Bartolomeo de Cases che a Firenze nel 1493 cade vittima di una esplosione di fanatismo popolare: U. CASSUTO, *Gli ebrei a Firenze...* cit., pp. 64-65.

<sup>122</sup> Livorno, *Lista II*, p. 528, nota 57: David de Caceres, 1659.

<sup>123</sup> MORTARA, *Indice*, p. 17: Jehudà Cordovero, Livorno, sec. XVII.

<sup>124</sup> Livorno, *Lista II*, p. 535, nota 75; MORTARA, *Indice*, p. 17.

*De Leon*<sup>125</sup>: dal nome del capoluogo della provincia omonima.

*De Mora*<sup>126</sup>: da Mora in provincia di Toledo o da Morá de Ebro in provincia di Taragona.

*De Paz* o *De Pas*<sup>127</sup>: da La Paz in provincia di Granata, o da altra in provincia di Cordova.

*Del Rio*<sup>128</sup>: forse da Rio Tinto in Andalusia.

*Della Vida*<sup>129</sup>: forse da Vida, città posta non lungi da Barcellona, chiamata anche Vich (*Vicus Ausonensis*).

*Errera*<sup>130</sup>: da Herrera in Aragona; o da altra Herrera in Andalusia.

*Farro*<sup>131</sup>: probabilmente da Faro, città del Portogallo.

*Ferro*<sup>132</sup>: forse dall'omonima isola del gruppo delle Canarie.

*Franco d'Almeda*: vedi *Almeda*.

*Franco de Miranda*: vedi *Miranda*.

*Ghiron*<sup>133</sup> e *Ghirondi*<sup>134</sup>: rispettivamente da Gerona di Catalogna e dalla sua forma latina *Gerundia*.

*Guetta*<sup>135</sup>: da Huete nella Nuova Castiglia.

*Lusena*<sup>136</sup>: da Lucena in provincia di Cordova.

*Medina*<sup>137</sup>: da una delle cinque città della Spagna che portano questo nome.

*Miranda*<sup>138</sup> e *Franco de Miranda*<sup>139</sup>: da Miranda de Ebro, vicino alle province basche.

*Montesinos*<sup>140</sup>: probabilmente da Montesa in provincia di Valencia.

---

<sup>125</sup> *Ibid.*, p. 32; *Venezia, Lista IV*: Abraham De Leon, 1628; *Livorno, Lista II*, p. 528, nota 57, (1659); *Anagrafe Venezia, 1797*.

<sup>127</sup> *Ibid.*, p. 533, nota 69.

<sup>128</sup> *Ibid.*, p. 534, (1663); MORTARA, *Indice*, p. 54.

<sup>129</sup> *Ibid.*, p. 68: Jehudà Chai Chizkià Della Vida (Ferrara, m. nel 1806).

<sup>130</sup> *Elenco ketubbòt*, n. 27: Pinchas ben Avraham Errera, Livorno, 1764; *Anagrafe Venezia, 1797*.

<sup>131</sup> *Verona, Lista 1660*, n. 34: Jacob de Daniel Farro; *Venezia, Lista III*, n. 234, (1615).

<sup>132</sup> *Venezia, Lista II*, 1633-1650; *Venezia, Lista III*, 1701-1706; *Venezia, Lista IV*: undici nominativi dal 1614 al 1715; *Anagrafe Venezia, 1797*.

<sup>133</sup> MORTARA, *Indice*, p. 27: Trino, Casale Monferrato, Firenze, secc. XVII-XIX.

<sup>134</sup> *Ibid.*, pp. 27-28: Padova e Cittadella (Padova), secc. XVIII-XIX.

<sup>135</sup> *Ibid.*, p. 28: Isac Gueta (Guetta), Trieste, sec. XIX.

<sup>136</sup> *Ibid.*, p. 35: Jacob Lucena (Lusena), Livorno, sec. XVIII.

<sup>137</sup> *Ibid.*, p. 38: Venezia, sec. XVII; Siena, sec. XVIII. Cfr. nota 30.

<sup>138</sup> *Venezia, Lista III*, n. 2, (1618): Josef Miranda; *Venezia, Lista IV*, n. 382, (1565): Sara Miranda.

<sup>139</sup> *Livorno, Lista I*, p. 227: nel 1759 si immatricola Jacob Franco de Miranda, già di Amsterdam.

<sup>140</sup> *Livorno, Lista II*, p. 515, nota 32: Abram Montesinos, 1613.

*Palma*<sup>141</sup>: da Palma di Majorca.  
*Pardo*<sup>142</sup>: da El Pardo, presso Madrid.  
*Pereira*<sup>143</sup>: da una delle numerose località iberiche di tale nome.  
*Rubbio*<sup>144</sup>: da El Rubio, località molto vicina a Herrera in Aragona.  
*Rubello (Franco Rubello)*<sup>145</sup>: forse da Rubielos de Mora in provincia di Teruel.  
*Soria*<sup>146</sup>: da Soria, capoluogo di provincia nella Vecchia Castiglia.  
*Toledano*<sup>147</sup>: da Toledo in Castiglia.  
*Usque*<sup>148</sup>: da Huesca in Aragona.  
*Vais Villa Real*<sup>149</sup>: da Villa Real presso Valencia.  
*Valensi e Valensin*: vedi *Alvalensi*.  
*Vega d'Almeda*: vedi *Almeda*.  
*Zamorani*<sup>150</sup>: da Zamora nella regione di Leon.

d) *Cognomi derivanti da località di altri paesi*

*Barcat*<sup>151</sup>: da El Barcat, località della Libia.  
*Boccara*<sup>152</sup>: da Buchara nell'Usbekistan, repubblica sovietica.  
*Calabi*<sup>153</sup>: da Halab, ossia Aleppo in Siria.  
*Candia*<sup>154</sup>: da Candia, città dell'isola di Creta.  
*Coen Hemfis*<sup>155</sup>: probabilmente Hemsì, da Hems ossia Homs in Siria o da Homs in Tripolitania.

<sup>141</sup> Venezia, *Lista IV*, 1657: Jacob Palma.

<sup>142</sup> MORTARA, *Indice*, p. 47: Venezia e Verona (da Ragusa, secc. XVII-XIX).

<sup>143</sup> Livorno, *Lista II*, p. 533, nota 69, (1643).

<sup>144</sup> Livorno, *Lista I*, p. 239: nel 1773 si immatricola Abram Rubbio di Hebron.

<sup>145</sup> Livorno, *Lista II*, p. 515, nota 32.

<sup>146</sup> *Ibid.*, p. 535, note 75 e 76.

<sup>147</sup> MORTARA, *Indice*, p. 65: Chajim ben Eliezer Toledano, Livorno, sec. XIX; Livorno, *Lista I*, p. 248: nel 1782 si immatricola Levi di Pinchas Toledano di Gibilterra.

<sup>148</sup> J. FÜRST, *Bibliotheca Judaica...* cit., III, 1863, pp. 464-465: Ferrara, sec. XVI.

<sup>149</sup> Livorno, *Lista I*, p. 227: nel 1758 si immatricola Aron Vais Villa Real, residente a Livorno.

<sup>150</sup> MORTARA, *Indice*, p. 70: Salomon Zamorani di Ferrara, sec. XVIII.

<sup>151</sup> Livorno, *Lista I*, p. 229: nel 1762 si immatricola Avraham Barcat di Gerusalemme.

<sup>152</sup> *Ibid.*, p. 226: nel 1758 si immatricola Manuel Boccara di Tunisi; *ibid.*, p. 251: nel 1786 Raffael Boccara pure di Tunisi.

<sup>153</sup> MORTARA, *Indice*, p. 9: Jechiel Calabi di Verona, m. nel 1813; Isac Calabi nativo di Verona è a Venezia nel 1797: *Anagrafe Venezia, 1797*.

<sup>154</sup> Mantova, *Lista 1595*, p. 116; Mantova, *Lista 1605*, nn. 283, 320, 426b.

<sup>155</sup> Livorno, *Lista I*, p. 263: nel 1805 si immatricolano due Coen Hemfis di Smirne.



*Corfù*<sup>156</sup>: da Corfù, città nell'omonima isola Jonia.

*Da Fes*<sup>157</sup>: da Fez nel Marocco.

*Fernandez Africano*<sup>157bis</sup>: proveniente dall'Africa.

*Londin*<sup>158</sup>: da *Londinum* o *Londinium*, nome latino di Londra.

*Malta*<sup>159</sup>: dall'isola omonima.

*Modon* (e *Coen Modon*)<sup>160</sup>: da Modon in Grecia.

Emerge dal quadro qui tracciato che il modesto gruppo ebraico italiano, dal tardo medioevo in poi, ebbe costante alimento da numerose correnti di immigrazione che valsero a mantenerne pressoché invariata, fino ai giorni nostri, la consistenza numerica e ad arricchirne il patrimonio culturale di pittoresche differenti tradizioni e peculiari costumanze.

---

<sup>156</sup> MORTARA, *Indice*, p. 17: Moshè Coen Corfù; STEINSCHNEIDER, *Catal. Bodl.*, col. 1845, n. 6500.

<sup>157</sup> MORTARA, *Indice*, p. 22: Ferrara, sec. XVI e Roma, secc. XVII-XVIII.

<sup>157bis</sup> *Ibid.*, p. 21: Fernandez Africano Josef Chajim, Livorno, sec. XVIII. Menzionato anche da A. TOAFF-A. LATTES, *Gli studi ebraici a Livorno nel sec. XVIII. Malah' Accoen (1700-1771)*, Livorno, Belforte, 1909 (rist. anast. Bologna, Forni, 1980), pp. 6, 37 (qui la data di morte: 1768).

<sup>158</sup> MORTARA, *Indice*, p. 35: Jacob Londin, Ferrara e Livorno, sec. XVIII.

<sup>159</sup> *Venezia, Lista III*, nn. 135, 154, 203, 204, 209, 253; (il n. 154 è pubblicato anche in *Venezia, Lista II*, n. 52); *Anagrafe Venezia*, 1797: due nominativi.

<sup>160</sup> MORTARA, *Indice*, p. 41.



LUIGI BALSAMO

GLI EBREI NELL'EDITORIA  
E NEL COMMERCIO LIBRARIO  
IN ITALIA NEL '600-e '700

Le vicende della produzione e diffusione libraria nelle comunità ebraiche italiane presentano aspetti di particolare interesse da diversi punti di vista. È in Italia, innanzitutto, che la stampa ebraica ebbe non solo la sua culla ma raggiunse la piena maturità: da Roma, dove fin dai primordi tipografici — nel 1469, come sembra ormai confermato <sup>1</sup> — furono attivi alcuni stampatori ebrei, fino ai fastigi dell'editoria veneziana cinquecentesca si snoda un itinerario che tocca quasi tutte le regioni della penisola. Si trattò, per il Quattrocento, di iniziative per lo più circoscritte e di non lunga durata che, se denunciano da un lato l'instabilità delle imprese dovuta a mutamenti anche improvvisi delle situazioni locali, confermano però l'esistenza di comunità, disseminate ovunque, abbastanza floride da consentire l'esercizio di questa attività in modo diretto ed aperto, ossia con l'ostentazione del nome degli imprenditori ebrei. Vantavano, infatti, una tradizione plurisecolare sia le comunità del Regno di Napoli, da dove si irradiava un fervido commercio librario anche verso i centri costieri della Puglia, sia quelle delle Marche, una delle più antiche e solide roccaforti dei banchi di credito ebraici, come pure quella di Ferrara e dell'area lombardo-veneta. In simile quadro spicca, in modo clamoroso vien da dire, l'assenza di Venezia, il più importante centro editoriale di tutta Europa <sup>2</sup>.

Nella città lagunare, si sa, non fu mai concesso ad alcun ebreo il privilegio di stampar libri, e soltanto nel 1515 prese avvio la pubblicazione di opere a stampa ebraiche per iniziativa del cristiano Daniel Bomberg, imitato ben presto da famiglie

---

<sup>1</sup> Cfr. H.M.Z. MEZER, *Incunabula*, in *Encyclopaedia Judaica*, VIII, Jerusalem, Macmillan, 1971, coll. 1319-1344, in particolare col. 1323; P. TISHBY, *Hebrew Incunabula*, [in ebraico], in «Kirjath Sepher», LVIII (1983), pp. 808-857, in particolare p. 818; R. DI SEGNI, *Nuovi dati sugli incunaboli ebraici di Roma*, in *Un pontificato ed una città: Sisto IV...*, a cura di M. MIGLIO..., Roma, Istituto storico italiano per il medioevo, 1986, pp. 291-304.

<sup>2</sup> Interessanti chiarimenti sul controllo della prima tipografia veneziana da parte di influenti circoli antisemiti fornisce M.J.C. LOWRY, *Humanism and Anti-Semitism in Renaissance Venice: the Strange Story of «Decor Puellarum»*, in «La Bibliofilia», LXXXVII (1985), pp. 39-54, in particolare p. 44 e seguenti.

patrizie (Giustiniani e Bragadin) che si avvalsero dei finanziamenti e dell'opera di ebrei, esperti sul piano tecnico o su quello culturale, per diffondere i testi fondamentali a cominciare dalla Bibbia e dal *Talmùd*. Per un secolo Venezia fu poi anche il massimo centro editoriale ebraico che fornì libri alle comunità dell'Occidente e dell'Oriente <sup>3</sup> (in Spagna e Portogallo l'attività tipografica degli ebrei era cessata del tutto alla fine del Quattrocento). Proprio questo primato dell'editoria italiana, specie in fatto di espansione, per ovvia conseguenza attirò sulla nazione ebraica provvedimenti dirompenti e cruciali da parte dell'onda montante della Controriforma: all'inizio della seconda metà del Cinquecento, infatti, l'imposizione generale del ghetto murato era stata preceduta, com'è noto, dalla confisca e dall'abbruciamento degli esemplari del *Talmùd* con relativo divieto di stamparlo e possederlo (1553) e seguita poi dal grande rogo di Cremona in cui andarono distrutti migliaia di volumi ebraici <sup>4</sup>. Un dato, quest'ultimo, che documenta l'entità della diffusione dei testi fondamentali della legge, della dottrina e della devozione ebraica resa possibile dalla stampa tipografica.

C'era stato, è vero, un momento in cui il cielo sembrò rischiararsi: l'elezione di papa Sisto V aveva alimentato precise speranze di una sospensione, almeno, degli aspetti più duri e quasi di un'inversione di tendenza, come traspare ad esempio dalle espressioni di dedica che David de Pomi — *alias* David min Tapusin — «hebraeae artis et Medicinae Dominus» premise al suo dizionario poliglotta, pubblicato nel 1587, indirizzandole al nuovo pontefice il cui nome fu «illustrato» con l'inserimento di un fastoso stemma papale <sup>5</sup>. L'esultanza del medico e di altri suoi correligionari nasceva soprattutto dalla speranza di poter nuovamente stampare il *Talmùd*, sia pure con le revisioni e gli interventi censori imposti dalla Chiesa romana: «Hoc tuae gloriae reservatur, ut post nostram difficillimam oppressionem, tuae Beatitudinis clementiae equitatisque corona praeclarior maiorque reddatur». Ma anche quella volta la schiarita ebbe breve durata.

---

<sup>3</sup> I capitoli dedicati alla stampa veneziana (VII-XI) da D. AMRAM, *The Makers of Hebrew Books in Italy*, Philadelphia 1909 (reprint: London, The Holland Press, 1963) sono da aggiornare: cfr. J. BLOCH, *Venetian Printers of Hebrew Books*, New York, The New York Public Library, 1932, pp. 71-92; G. TAMANI, *L'attività tipografica a Venezia fra il 1516 e il 1627*, in «Henoch», II (1980), pp. 63-76, ripubblicato con aggiornamenti bibliografici in *Venezia ebraica. Atti delle prime giornate di studio sull'ebraismo veneziano (Venezia, 1976-1980)*, a cura di U. FORTIS, Roma, Carucci, 1982, pp. 85-97.

<sup>4</sup> S. SIMONSOHN, *The Jews in the Duchy of Milan*, II, Jerusalem, The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1982, p. 1356; P.F. FUMAGALLI, *Stampa, sequestri e commercio di libri ebraici nel ducato di Milano*, in «Annali della Biblioteca statale e Libreria civica di Cremona», XXXIV (1983), p. 73.

<sup>5</sup> D. DE POMI, *Dittionario novo Hebraico, molto copioso, dichiarato in tre lingue; con bellissime annotazioni, e con l'indice latino e volgare de tutti li suoi significati*, Venetijs, apud Joannem de Gara, 1587. La dedica a c.Ar: «Felicissimus ille dies (Beatissime atque Sanctissime pontifex) orbi terrarum illuxit, in quo te Deus ad pontificatus culmen evexit ... quinimmo hac occasione, atque hoc ipso tempore, nil optatius ardentiusve expectari poterat...».

Il secolo XVII si prospettava per tutti gli italiani come semplice proseguimento di una situazione difficile e priva di sbocchi. Bisogna riconoscere, comunque, che nel campo dell'editoria l'area ebraica risultava non meno vitale rispetto al quadro generale italiano, nel quale del resto il settore maggiormente motivato e incisivo restava pur sempre quello religioso. «Quando la gente — ha osservato David Amram — vive nell'ansia quotidiana per la propria vita e nella paura della mano confiscatrice dell'oppressore non può avere inclinazione per i diletti della letteratura, a meno che appartenga a quella piccolissima schiera di ingegni eletti che, al modo dei filosofi antichi, possono vivere nel mondo libero dello spirito mentre il corpo giace avvolto in catene. In condizioni di dure prove e tribolazioni gli uomini pregano piuttosto che studiare, si procurano bibbie e libri di preghiere, non possiedono biblioteche»<sup>6</sup>.

La domanda di libri di questo tipo era grande nelle comunità ebraiche sparse nel mondo così da offrire spazio ad un grosso mercato. Venezia, con una tradizione tipografica che significava esperienza, capacità tecnica ed organizzativa specifica, e soprattutto con le strutture commerciali ancora favorite dalla sua posizione strategica, continuò ad essere il centro più adeguato per l'attività editoriale ebraica pur in condizioni generali ormai indebolite. Forse, anzi, proprio il declino dell'industria tipografica nei settori profani ed usuali contribuì ad attrarre risorse finanziarie e tecniche in un ambito più ristretto ma più costante e sicuro quanto a dimensione internazionale del mercato. Si tenga presente, infatti, come in questo giocasse un ruolo importante il fattore linguistico comune a gruppi omogenei sparsi in paesi e continenti diversi. Inoltre alla base di tutto troviamo, anche qui, una situazione di relativa tranquillità sociale per la nazione ebraica veneziana a partire dall'ultimo decennio del Cinquecento, in corrispondenza sia alla ripresa del traffico con l'Oriente sia agli efficaci interventi diplomatici sulle autorità di governo del rappresentante personale del sultano, Salomon Ashkenazi. La comunità veneziana in questo secolo attraversò un periodo abbastanza fecondo rispetto, per esempio, a quella romana prostrata sul piano economico fino al dissesto totale protrattosi anche nel Settecento<sup>7</sup>.

Dopo le splendide edizioni della Bibbia ebraica, dei trattati talmudici e dell'intera letteratura giudaica (testi legislativi e filosofici, scienze naturali e misticismo, grammatica e lessicografia) usciti dalle stamperie di Venezia nel secolo XVI, prevalsero nel Seicento le opere rituali e devozionali. La produzione editoriale continuò ad essere sottoposta a quella rigida autocensura che gli ebrei italiani avevano deciso fin dal 1544. Così il famoso rabbino Leone da Modena (Judah Aryeh) quando si decise a pubblicare la sua *Historia dei riti hebraici* la diede a stampare a Parigi

<sup>6</sup> D. AMRAM, *The Makers...* cit., pp. 79-80.

<sup>7</sup> A. MILANO, *Storia degli ebrei in Italia*, Torino, Einaudi, 1963, pp. 282-288.

(1637) allo studioso orientalista Jacques Gaffarel che mantenne i passi biblici citati nella forma genuina, mentre nell'edizione italiana che seguì (Venezia, presso Giovanni Calleoni, 1638 e pure in quella successiva, appresso Giacomo Ferretti, 1687) l'autore ebbe cura di rifarsi al testo della Vulgata per evitare possibili interventi restrittivi. Quest'opera, tuttavia, risulta testimonianza singolare in quanto scritta non per i correligionari ma per venire incontro alla forte curiosità dei cristiani, come dichiara Leone stesso, con l'intento quindi di aprire un varco nel muro della condanna e della segregazione attraverso un'informazione storicamente corretta («Scientiam enim efficere non sum conatus, verum tantum historicam cognitionem») che solo nella stampa poteva trovare lo strumento di un'efficace diffusione. Le numerose ristampe, susseguitesi in Francia fino al 1710, documentano il buon successo dell'iniziativa <sup>8</sup>.

Ormai Venezia aveva perduto il suo primato tipografico emigrato, sull'onda delle vicende politiche e dei mutamenti economici, nei Paesi Bassi. A metà secolo troviamo traccia di gente, a Livorno come vedremo, che aveva lavorato in tipografie veneziane e ora andava a cercare altrove la possibilità di dar vita a nuove imprese; così pure verso la fine del secolo successivo Gad Foà, che aveva pubblicato libri scolastici presso Vendramin e Bragadin, si trasferì a Pisa.

Pure a Mantova, dove l'attività tipografica era continuata quasi senza interruzione per tutto il Cinquecento, seconda soltanto a quella veneziana come rileva Simonsohn <sup>9</sup>, nei primi decenni del Seicento il numero delle edizioni segna un forte calo. Dopo la parentesi dell'espulsione decretata da Vincenzo Gonzaga, la produzione riprese per opera di membri delle stesse famiglie già prima attive in questo settore. Per tutto il secolo continuarono i fratelli Perugia, ma le loro pubblicazioni «furono insignificanti sia sul piano quantitativo sia, spesso, su quello qualitativo» <sup>10</sup>. Prevalevano infatti gli stampati di uso amministrativo, le norme per stabilire le tassazioni (pubblicate per la prima volta nel 1588-1589) e varie prammatiche, quegli strumenti di base cioè che regolavano la vita della comunità, ai quali ogni tanto venivano ad aggiungersi qualche composizione poetica e scritti occasionali. Solo nel Settecento Rafael Haim d'Italia — anch'egli discendente di stampatori del secolo precedente — diede nuovo impulso alla tipografia pubblicando, ad esempio, un'importante opera grammaticale del rabbino Yedidiah Solomon Norzi (*Minhat Shai*,

---

<sup>8</sup> Nella prefazione all'edizione curata da R. Simon è sottolineata l'importanza di quest'opera considerata non inferiore a quella precedente di Giovanni Buxtorf nella cui versione latina (*Synagoga Judaica*) il figlio dell'autore inserì in seguito (1661) una parte del testo di Leone da Modena. L'editore, francese e cristiano, non si stupiva di ciò convinto «que le prope des Italiens est d'avoir de l'esprit dans la teste pour fondre les matières; et que les autres Nations n'ont de force qu'au dos pour s'en charger. Néanmoins quelque petit que soit cet ouvrage, il renferme beaucoup de chose que Buxtorf n'a point touchées» (a c.A.<sub>3</sub> dell'ediz. Paris, chez Jean Cochart, 1710).

<sup>9</sup> S. SIMONSOHN, *History of the Jews in the Duchy of Mantua*, Jerusalem, Kirjath Sepher, 1977, pp. 681-686.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 683.

1742-1744). Anche di opere valide come questa, però, risultava assai difficoltoso lo smercio, tanto da costringere lo stampatore a vendere il libro a fascicoli <sup>11</sup>. Alcuni anni dopo, per evitare che la sua attrezzatura fosse venduta e lasciasse la città, la comunità mantovana gli concesse un prestito, in modo che egli potesse continuare a pubblicare prammatiche e norme per le tassazioni. Si ebbero tuttavia anche edizioni di opere più impegnative soprattutto ad opera del figlio Eliezer Solomon, medico, che riuscì ad incrementare l'attività continuandola fino all'inizio dell'Ottocento. Egli, tra l'altro, pubblicò alcune opere di Maimonide e la *Mishnàh*. Va ricordato che la tipografia mantovana fu conosciuta e apprezzata anche fuori d'Italia, come attestano le edizioni ad essa commissionate da autori stranieri, specie nel Medio Oriente.

La proposta di acquisto delle attrezzature tipografiche fatta a Rafael Haim era venuta dal Piemonte dove gli ebrei, con l'avvento dei Gonzaga Nevers nel 1631, avevano visto allentarsi le durezze del periodo precedente, non certo per ragioni di tolleranza religiosa ma semplicemente perché «quei duchi nella loro vita fastosa cercavano di favorire coloro dai quali potevano trovar pronto aiuto nei frequenti momenti critici di mancanza di denaro» <sup>12</sup>. Non si conoscono però consistenti iniziative editoriali in quella regione dopo il debole tentativo attuato dalla famiglia Conzio nei due centri di Chieri e Asti. Qualche notizia in più si può ricavare circa le caratteristiche dell'attività, nel secolo successivo, di Lazaro Basevi <sup>13</sup>. Originario di Verona, risiedeva a Torino da vent'anni ed era «maestro di scuola degli Ebrei» quando ottenne una regia patente datata 21 luglio 1758. Carlo Emanuele II, preso atto che egli si era «inteso collo stampatore Rocco Fantino per l'erezione di una stamperia di caratteri ebraici in questa stessa città», accoglieva la sua istanza e gli concedeva «senza pagamento di finanza... il privilegio privativo per anni dodici prossimi di poter lui solo far stampare dall'anzi detto Rocco Fantino» i seguenti libri elencati dal richiedente: «*Thefilà*, ossia orazione degli Italiani, Tedeschi e Spagnuoli; *Chomas*, e *Teilim*, che sono i cinque libri della legge di Mosè con alcuni capitoli de libri profetici, el libro de Salmi di Davide; *Thicuné Sabat*, vale a dire ordinazioni per dì del sabato da recitarsi Inni, benedizioni, ringraziamenti frammischiati da salmi di Davide, e da passi di altri libri della scrittura sacra; *Micrà* e *Machasor*, vale a dire la Bibbia sacra, e un libro di orazioni per le feste di tutto l'anno».

Il trattamento di favore oltre che dalla concessione gratuita del privilegio, inconsueta secondo la prassi del sovrano torinese, è confermato anche dalla protezione rispetto alle importazioni: la tassa da applicare sui volumi «prima d'essere posti

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> S. FOÀ, *Gli Ebrei nel Monferrato nei secoli XVI e XVII*, Alessandria 1914 (rist. anast. Bologna, Forni, 1965), p. 18.

<sup>13</sup> È brevemente citato da G. VERNAZZA, *Dizionario dei tipografi e dei principali correttori e intagliatori che operarono negli stati sardi di terraferma e più specialmente in Piemonte sino all'anno 1821...* Torino, Bottega d'Erasmo, 1964, p. 15; E. SOAVE, *L'industria tipografica in Piemonte, dall'inizio del XVIII secolo allo Statuto Albertino*, Torino, Gribaudo, 1976, p. 178.

in vendita» doveva infatti essere «minore del costo di simili libri introdotti da fuori»<sup>14</sup>. Da notare, infine, la precisazione che compare al termine del documento regio: «Vogliamo inoltre, che in quello degl'anzi detti libri intitolato *Thefilá* degl'Italiani, e dei tedeschi il ricorrente Ebreo Basevi faccia una protesta sul principio, o sul fine, o nel mede(si)mo luogo delli *Thefilá*, dove si parla di Detrattori, che sotto il nome di questi, si debbano intendere i Sadducei, a quali dicesi diretta la preghiera in detto libro additata». È superfluo ricordare che non era questione di rigore o pignoleria piemontese, poiché già nei secoli precedenti erano state richieste pubbliche precisazioni del genere circa il significato di alcuni termini. Già ai tempi di Leone X, ad esempio, si era dovuto spiegare che la parola *Goi/Goyim* andava riferita a popolazioni vissute ai tempi in cui era stato scritto il *Talmùd*, che adoravano le stelle e le costellazioni, non quindi ai cristiani.

In un'Italia emarginata sul piano politico e culturale, come su quello dei traffici economici, mancavano ormai le condizioni di base per mantenere fiorente l'attività editoriale. In tale grigio panorama, nel quale gli ebrei riuscivano ad assicurarsi la sopravvivenza in quanto strumenti di utilità economica, emerge un'unica oasi in cui essi poterono trovare rispetto per la loro dignità morale, per le loro attitudini intellettuali e pratiche: Livorno. In seguito all'editto granducale del 1593, noto come «la Livornina», vi trovarono rifugio aperto soprattutto ebrei iberici che, grazie alla libertà di traffico e all'apertura di crediti alla cittadinanza toscana, costituirono una comunità dotata di autonomia giurisdizionale contribuendo in modo decisivo a fare di Livorno uno dei maggiori scali marittimi del Mediterraneo. Questa «nazione ebraica», i cui membri erano uguali per gli effetti di legge agli altri cittadini, poté crearsi strutture e modi di vivere normali così da diventare ben presto la più numerosa e prospera della penisola. L'afflusso di ebrei da tutta l'area mediterranea era favorito da una condizione per molti aspetti addirittura privilegiata in confronto al resto della cittadinanza. Furono loro concesse molte privative, fra cui quella della carta, e ciò li poneva in grado di controllare quasi tutto il commercio con i paesi dell'ex impero ottomano. Oltre alla sinagoga costruita fin dal 1603, ebbero scuole e poi accademie, rabbini insigni, medici e studiosi di valore, anche eruditi come Joseph Attias che fu amico e corrispondente del Magliabechi, del Muratori e del Vico. Di conseguenza vi trovò spazio e incentivo anche la produzione libraria.

Il primo tentativo editoriale, a metà del Seicento, fu dovuto a persona di una famiglia in cui l'arte tipografica era tradizionale: Jeŕidia Gabbai. Suo padre aveva lavorato come compositore alla tipografia Bragadina, allo stesso modo di altri due collaboratori di provenienza veneziana; ma dopo una decina di pubblicazioni l'iniziativa si spense (1650-1658).

---

<sup>14</sup> ARCHIVIO DI STATO DI TORINO, *Camera dei Conti, Patenti Controllo Finanze*, reg. 31, f. 14. Il documento è trascritto sotto la data del 19 agosto 1758; alla fine, una annotazione del Primo Consigliere di Stato Lanfranchi aggiunge: «Gratis d'ordine di S.M. anche pel diritto del Sigillo».



La ripresa si ebbe soltanto nel 1740, quando le condizioni generali avevano raggiunto piena stabilità e floridezza. Da allora le tipografie condotte da ebrei si susseguirono ininterrottamente per tutto l'Ottocento fino ai nostri giorni. Nella seconda metà del secolo si ebbero almeno 600 edizioni di opere ebraiche, uscite da sei tipografie gestite da ebrei e da altre tre i cui proprietari erano cristiani.

La ripresa fu dovuta ad una crescente richiesta di testi collegata all'attività di studio, alla vita religiosa ma altresì ad avvenimenti occasionali. Può essere interessante osservare come venissero affrontate le difficoltà economiche connesse ad un progetto di stampa. Negli anni '30, ad esempio, il rabbino Emmanuel Hay Ricchi, che aveva ottenuto in prestito la somma occorrente per la pubblicazione di una sua opera, fece poi un lungo viaggio di quasi due anni nel vicino Oriente ma anche a Gibilterra ed Amsterdam per vendere il suo libro, così da poter restituire ai finanziatori livornesi il denaro anticipatogli.

Nel 1738 il rabbino Meir Crescas di Algeri invece, non avendo trovato sovvenzioni, si mise in viaggio per raccogliere offerte che gli consentissero di stampare un manoscritto inedito del XV secolo, e la sua prima tappa fu Livorno. L'opera, un questionario rituale (*Tashbez*), poté essere pubblicata ad Amsterdam quello stesso anno e lui, al ritorno, si fermò di nuovo nella città toscana anche per ringraziare i capi della comunità, in particolare il rabbino Malahi Accoen, che avevano procurato sottoscrizioni per l'acquisto di numerose copie del volume <sup>15</sup>.

Malahi Accoen, personaggio importante come rabbino e come studioso, era stato l'allievo prediletto del celebre Rab Ergas. Alla morte del maestro (1736) fece pubblicare alcuni dei suoi scritti a spese dei figli, ma dovette ricorrere ad una tipografia di Amsterdam. Essendo tra l'altro infaticabile ricercatore di manoscritti antichi che trascriveva lui stesso, e volendo renderli accessibili a tutti, sollecitava amici e colleghi ai quali metteva a disposizione le sue trascrizioni perché venissero stampate. Ancora nel 1738 a Livorno non trova rispondenza: così offre alcuni testi importanti a David Meldola di Amsterdam, il quale però non può accogliere l'offerta.

Due anni dopo sarà proprio il fratello di costui, Abramo Meldola, ad avviare la prima tipografia del secolo a Livorno e a pubblicare, nel 1742, una delle opere presentate dall'Accoen: il questionario del Rashbash (*Tashbez*). Nello stesso anno ancora l'Accoen curò la pubblicazione, ma a Livorno ormai, di una raccolta di pareri rituali del suo maestro, cui premise una biografia dello stesso. Fu un'edizione elegante ed accurata «come solo la ricca famiglia Ergas poteva permettersi» <sup>16</sup>.

Le tipografie livornesi stampavano, come si vede, su commissione di privati ma anche di comunità spesso straniere. Fu la comunità locale, ad esempio, a volere la stampa di preghiere dello stesso Malahi Accoen composte dopo il terribile terremoto del 1742. A un anno di distanza il Meldola pubblicò infatti la raccolta delle

---

<sup>15</sup> A.TOAFF - A.LATTES, *Gli studi ebraici a Livorno nel secolo XVIII. Malahi Accoen (1700-1771)*, Livorno, Belforte, 1909 (rist. anast. Bologna, Forni, 1980), pp. 10, 30-31.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 28; il capitolo II di Alfredo Toaff (pp. 25-44) contiene la biografia di Malahi Accoen.

sue poesie liturgiche intitolata *Shibhé Todá*, documento significativo di un tragico avvenimento che aveva sconvolto la vita serena della città. Solo nel 1767 fu stampata dalla tipografia di Mosè Attias ben Joseph la sua opera maggiore, il *Jad Malahi* frutto di vent'anni di studio e lavoro, che rivela conoscenza e fedeltà al *Talmùd* quale fonte principale della legislazione ebraica <sup>17</sup>.

Pure il già citato rabbino Emmanuel Hay Ricchi riuscì a far stampare una sua opera a Livorno, un commento ai Salmi (presso Meldola, 1742), dopo aver raccolto il denaro necessario, anche questa volta, attraverso un lungo viaggio in Italia cominciato alla fine del 1740, quasi subito dopo che Abramo Meldola aveva installato la sua tipografia.

Troviamo diversi rabbini fra i gestori di tipografie, come Abraham Izhaq Castello, predicatore insigne e poeta pronto a celebrare gli avvenimenti lieti della comunità, la quale fornì i mezzi finanziari, ad esempio, per la stampa della predica da lui tenuta nel Tempio Maggiore in occasione delle esequie (settembre 1765) per la morte dell'imperatore d'Austria e granduca di Toscana Francesco III, sovrano liberale che aveva visitato il Tempio livornese. Al testo spagnolo fu aggiunta la traduzione italiana, così da favorire la massima diffusione di un documento che interpretava i sentimenti comuni <sup>18</sup>.

Quanto di meglio, sotto ogni aspetto, ha dato l'editoria ebraica del '700 uscì a Livorno dalla tipografia di Carlo Giorgi, che non era ebreo: questa impegnativa valutazione è di Guido Sonnino, autore del primo e finora unico saggio specifico, seppur sommario, dedicato alla stampa ebraica di Livorno del secolo XVIII, apparso più di settant'anni fa, che meriterebbe di essere ripreso e approfondito <sup>19</sup>. Noi possiamo, comunque, renderci conto come le pubblicazioni livornesi rispondessero alle esigenze e agli aspetti quotidiani della vita operosa e ordinata della Comunità: prevalgono decisamente, infatti, esposizioni e commenti, testi di critica e discussione delle fonti dottrinali, consultati. Seguono, in buona quantità, libri liturgici e formulari di riti diversi, di cui si provvedevano i maggiori centri sefarditi anche fuori d'Italia. In minor numero sono gli studi biblici e le opere rabbiniche (vi figura, però, un'edizione del *Talmùd* di Gerusalemme); scarsi, rispetto alla produzione complessiva, risultano gli studi cabalistici che però ebbero fervidi cultori anche di buona levatura. In prevalenza si tratta di testi inediti ossia di opere di contemporanei, mentre la presenza nelle stamperie di personale proveniente da paesi lontani — del-

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 46: «Un'opera che per l'importanza dell'argomento, per la dottrina ond'è materata e per la potenza dei ragionamenti, merita un posto segnalato fra le migliori uscite dalla mente ebraica durante il secolo XVIII». Così la definisce Aldo Lattes che la commenta ampiamente (cap. III, pp. 44-58); di essa furono fatte altre edizioni a Berlino (1857) e a Przemysl in Galizia (1877, 1888).

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>19</sup> G. SONNINO, *Storia della tipografia ebraica in Livorno, con introduzione e catalogo di opere e di autori*, Torino 1912, p. 104, estratto dalla rivista «Il Vessillo israelitico».

l'Oriente come dell'Europa settentrionale — indica la perfetta fusione di nazioni diverse. Numerose sono le pubblicazioni con testi parte in spagnolo o in portoghese; questa ultima era lingua d'uso corrente, così come il rito dominante era quello sefardita. Mancano invece i testi più importanti della Scrittura e della dottrina tradizionale rabbinica che giungevano dai centri editoriali maggiori, in particolare da Amsterdam. In alcune lettere indirizzate a Magliabechi dall'erudito Joseph Attias (di cui forse era figlio lo stampatore Mosè Attias — 1762-1767 — che ebbe a lungo la privativa di stampa per la Toscana) vi sono cenni ripetuti a edizioni della *Mishnàh*, una volta prestata dal bibliotecario fiorentino all'erudito livornese, in seguito ordinata da questi per commissione del Magliabechi ad Amsterdam (è l'edizione in 6 tomi terminata nel 1706): quando giunse a Livorno finì subito in mano ai francesi e poi al padre vicario che voleva accertarsi se fosse proibita <sup>20</sup>. Il tribunale dell'Inquisizione era ben vigile anche a Livorno, dunque; dopo il 1782, quando venne abolito, le funzioni censorie sulle opere da pubblicare furono assunte da una commissione rabbinica, alla quale doveva aggiungersi il nulla osta finale del rappresentante della Chiesa cattolica.

Certo, lontani erano i tempi delle splendide edizioni della tipografia veneziana quando, ad esempio, lo zurighese Konrad Pellikan, avuto in dono dalla badessa di un convento di Norimberga un esemplare del Pentateuco stampato in quello stesso anno (1515) da Daniel Bomberg, si sentiva ricco come Crespo: «Is mihi liber ut Croesi divitiae erat» <sup>21</sup>. Tuttavia, come testimonianze storiche risultano ugualmente eloquenti le più modeste edizioni livornesi. Quegli studi sul diritto ebraico, infatti, le numerose ristampe di formulari e benedizioni, i manuali per i riti come pure le pubblicazioni per nozze e i componimenti poetici, rispecchiano l'esistenza quotidiana prospera e al momento libera da paure, fatta di cose tradizionali e gentili, di una comunità che poté crescere progressivamente fino a raggiungere sul finire del secolo una notevole consistenza numerica; quasi un piccolo stato entro lo stato toscano.

Livorno diventò anche lo scalo di transito e smistamento per la maggior parte del commercio librario che portava in Italia i prodotti della tipografia europea. Così, oltre che per i libri stampati *in loco* per opera sia di ebrei sia di cristiani (ricordiamo che in questa città fra l'altro fu pubblicata, anonima e senza indicazione di luogo, la prima edizione dell'opera di Cesare Beccaria *Dei delitti e delle pene*, 1764 e venne ristampata l'*Encyclopédie* di Diderot e D'Alembert, 1770-1779), Livorno fu la città italiana attraverso cui, nel Settecento, passò forse il maggior numero di libri <sup>22</sup>.

<sup>20</sup> BIBLIOTECA NAZIONALE CENTRALE DI FIRENZE, *Ms. Magliab.* VIII, s. III, t. II, lettera n. 34 datata 4 ottobre 1706; cfr. anche n. 32 del 16 ottobre 1701 e n. 33 del 17 aprile 1702. Debbo alla cortesia del dott. Alfonso Mirto, che ringrazio vivamente, la segnalazione di questi documenti.

<sup>21</sup> *Das Chronicon des Konrad Pellikan. Zur vierten Säkularfeier der Universität Tübingen herausgegeben durch BERNHARD RIGGENBACH*, Basel, Bahnmaier, 1877, p. 52, citato da A. SERRAI, *Bibliografia e cabala. Contributo alla storia della bibliografia. III: Da Reuchlin a Pellicano*, in «Il Bibliotecario», n. 6 (dic. 1985), p. 37.

<sup>22</sup> Va notato che direttore della tipografia di Marco Coltellini, dalla quale uscì l'opera

Un'altra area tradizionalmente ospitale per gli ebrei era quella dell'Emilia. Eppure non troviamo in essa centri di produzione di libri ebraici dalla seconda metà del Cinquecento in poi dopo le imprese di Abraham Usque a Ferrara e di Tobia Foà a Sabbioneta. Tale assenza, che appare naturale a Ferrara passata alla fine del secolo sotto la giurisdizione della Chiesa romana, sembra strana nel resto del Ducato, considerata l'atmosfera serena che continuò a permanere sotto gli Estensi nonché l'entità della popolazione ebraica calcolata, nel Seicento, in circa 3.000 unità residenti per la maggior parte a Modena e Reggio ma sparse altresì nei centri minori da Carpi a Guastalla, da Finale a Novellara <sup>23</sup>. Alle motivazioni di carattere generale già incontrate, chi voglia indagare più a fondo dovrà aggiungere due considerazioni, relative l'una alla posizione abbastanza chiusa di Modena in terraferma, staccata dalle principali vie di trasporto fluviali a quel tempo ancora preminenti; l'altra a una situazione particolare delle comunità dei due centri maggiori nelle quali «si era verificata una incrinatura interna tutt'altro che superficiale, dipendente dal fatto che gli ebrei sopraggiunti seguitarono per lungo tempo ad essere riconosciuti dal governo come 'nazioni forestiere', e quindi a godere delle originarie facilitazioni nella scelta dei mestieri e nel carico delle tasse, facilitazioni che gli ebrei locali o non godevano o ottenevano solo in casi eccezionali... La livellazione e la saldatura fra i due gruppi degli 'indigeni' e dei 'forestieri' avvenne soltanto nel 1771», in seguito alla pubblicazione del nuovo codice <sup>24</sup>. Ciò non implica necessariamente che attività e interessi culturali e religiosi ne soffrissero, ma lascia intravedere una minore compattezza unitaria anche nelle forme organizzative ben lontane, a causa in-

---

del Beccaria, era Giuseppe Aubert in seguito animatore della Società editoriale che ristampò l'*Encyclopédie*. Poco si sa delle sue origini, ma è certo che conosceva bene l'ebraico tanto da aver tradotto molti discorsi e poesie commemorative della comunità ebraica di Livorno, inoltre un suo sonetto è inserito, tra altri di ebrei, in un volume del 1766: nel rilevare questi dati, non esclude che Aubert potesse essere ebreo F. VENTURI, *Un'edizione italiana del «Contrat social» e della «Lettre à Christophe de Beaumont» di Jean-Jacques Rousseau*, in «Rivista storica italiana», LXXXVII (1975), p. 572. Su di lui cfr. anche: A. CIONI, *Aubert G.*, in *Dizionario biografico degli italiani*, IV, Roma, Istituto dell'Enciclopedia italiana, 1962, pp. 568-570; A. LAY, *Un editore illuminista: Giuseppe Aubert nel carteggio con Beccaria e Verri*, in «Memorie dell'Accademia delle Scienze di Torino. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche», s. IV, t. VII (1973), n. 27. Per le vicende e caratteristiche delle edizioni livornesi dell'opera del Beccaria cfr. la minuziosa e definitiva analisi critica di L. FIRPO, *Le edizioni italiane del «Dei delitti e delle pene»*, in C. BECCARIA, *Dei delitti e delle pene*, a cura di G. FRANCONI, Milano, Medio-banca, 1984, pp. 382-394; 411-466; 503-506; 539, che rende obsoleta la precedente bibliografia al riguardo (per la quale cfr. le pp. 372-376).

<sup>23</sup> Gli abitanti di Modena, capitale degli Stati Estensi, non superavano nel secolo XVII le 18.000 unità, secondo la stima di C.M. CIPOLLA, *Storia economica dell'Europa pre-industriale*, Bologna, Il Mulino, 1974, tab. 16.

<sup>24</sup> A. MILANO, *Storia degli Ebrei...* cit., p. 302. Il nuovo codice dichiarò esplicitamente che gli ebrei dovevano essere considerati alla stessa stregua degli altri cittadini.

nanzitutto della diversa situazione giurisdizionale, dalla situazione livornese.

Nel ducato di Modena troviamo documentata un'attività commerciale imperniata di preferenza sulle librerie. Sono due i personaggi finora messi in luce, e di statura diversa. In Giacomo Beniamino Kross mi sono imbattuto qualche anno fa mentre andavo alla ricerca, appunto, di cataloghi di libreria. Ne trovai uno del 1768 in cui spicca il suo nome con l'indicazione della provenienza e della professione: «di Danzica, Mercante di libri in Guastalla e Modena»<sup>25</sup>. Quasi nulla ho potuto sapere di lui, se non che a Modena era giunto da Roma, come si ricava da una supplica della moglie che a un certo punto chiese a una dama di corte di essere aiutata a ritornare col figlio in quella città visto che il marito s'era portato in casa un'altra donna<sup>26</sup>. L'attività di costui, però, è risultata più complessa in quanto ho rintracciato quattro edizioni fatte a Carpi per sua committenza presso la locale «Stamperia del pubblico» nel 1662 e 1667. Si tratta di alcune «Vite degli uomini più curiosi», a cominciare dal piovano Arlotto «le quali — informava il libraio editore — possono servire a utile insieme ed onesto trattenimento delle persone, e specialmente a vantaggio degli amatori e studiosi della pura e vera lingua toscana». Oltre a queste è sopravvissuto un solo esemplare, a quanto pare, di una guida tascabile con gli itinerari e l'indicazione delle stazioni di posta per i pellegrini che volevano andare a Gerusalemme o a San Giacomo di Galizia. A Modena, invece, aveva fatto pubblicare nel 1765 un *Trattato sopra la Santa Messa* ricavato dalla *Regolata divozione de' Cristiani* di Ludovico Muratori.

Innanzitutto quindi, come conferma il breve catalogo di libri in vendita nella sua bottega, il Kross si rivolgeva al pubblico di cultura elementare, al quale offriva opuscoli contenenti «precetti e salmi penitenziali, divozioni» al prezzo di pochi soldi, affiancando ad essi tuttavia anche opere per persone più istruite e con interessi di maggior impegno, il cui prezzo saliva a parecchie lire. Si andava dalla traduzione «di alcuni dei migliori poeti latini del 1400 e 1500 ... con tre egloghe del Pope» alla *Giaccheide* del Frugoni, proprio da lui originariamente stampata a Guastalla con il falso luogo di edizione di Danzica (1768), a un gruppo di opere che trattano argomenti scientifici, quali i terremoti o le virtù delle acque minerali della regione. Offriva manuali di divulgazione «in tutte le scienze» e insieme pratiche istruzioni per l'uso del nuovo «oriuolo oltramontano», fatto installare dal duca sulla facciata del Palazzo Ducale, che imponeva un modo nuovo di contare le ore. Va notato che i libri «necessari

<sup>25</sup> L. BALSAMO, *Osservazioni sul catalogo di un «mercante di libri» settecentesco* (G. Ben. Kross, *Guastalla 1768*), in «La Bibliofilia», LXXXII (1980), pp. 33-50.

<sup>26</sup> BIBLIOTECA ESTENSE DI MODENA, *Mss. Campori*, Appendice 2005, è indirizzata «All'Eccellenza della Sign.ra Marchesa Frosini per la Marianna Checchi Kross», senza data. La Checchi si dichiara «Svizzera della città di Lucerna» abitante «in Modena nella Rua Grande», di anni 28, da tredici maritata in Roma con il Kross, di nazionalità polacca, con il quale aveva vissuto «in pace per dodici anni». Chiedeva di poter riavere «le sue fedeli matrimoniali per decentemente portarsi a casa» col figlioletto.

agli eruditi» da lui stampati o fatti stampare erano esemplati su edizioni del veneziano Zatta, il cui catalogo costituiva per il libraio modenese un preciso punto di riferimento. Comunque, neppure al pubblico di persone letterate e «civili» il mercante Kross offriva libri che recassero informazioni su quanto stava allora accadendo in Europa, nessuna eco delle discussioni o delle idee di autori stranieri allora già circolanti anche in Italia.

Da sempre il commercio di libreria si è articolato in circuiti di diverso livello; così accanto a quello medio-elementare del Kross è individuabile un diverso circuito che provvedeva per il ceto colto pure i libri dei filosofi oltramontani. Se ne occupava Mosè Beniamino Foà, di Reggio Emilia, ma con libreria anche nella capitale del ducato. Mentre il Kross, appartenente alla «nazione forestiera», non aveva trovato difficoltà ad esercitare un lavoro libero e non consueto fra i suoi correligionari, il Foà era sì residente ma mercante di altra levatura, un uomo d'affari che seppe diventare primo dei due «Banchieri della serenissima Ducale Camera», come si legge nel *Calendario per la Corte dell'anno 1775*, dove viene citato in altri due luoghi quale «Provveditore della Biblioteca Ducale» e altresì «Tipografo dell'Università»<sup>27</sup>.

Il giro di affari del Foà appare accortamente diversificato ed enormemente sviluppato rispetto al piccolo commercio di chincaglierie e libri già esercitato dal padre. Egli forniva ai modenesi anche stoffe inglesi, partecipava all'approvvigionamento di riso e frumento, procurava da Venezia ai suoi clienti libri e vino di Cipro. Fin dal 1760 si era conquistato la fiducia del bibliotecario ducale, il gesuita Francesco Antonio Zaccaria. Il suo primo catalogo, datato 1761, conteneva oltre 1500 titoli di libri pubblicati in tutte le parti d'Europa; egli l'arricchì negli anni successivi secondo le richieste di una clientela esigente, composta dai personaggi più eminenti della nobiltà e del governo non soltanto locale. Oltre ai marchesi Alfonso Fontanelli e Francesco Montecuccoli si rivolgevano a lui il primo ministro di Francesco III, marchese Clemente Bagnesi, lo Spallanzani come pure il conte Carlo di Firmian e perfino Cesare Beccaria da Milano. Ciò dimostra che i suoi cataloghi andavano fuori del ducato modenese, favoriti anche dalla sua posizione ufficiale, ben presto raggiunta, di «libraio ducale». Nel 1770 pubblicò un nuovo catalogo per il quale il Bagnesi gli esprime il compiacimento del duca stesso, dichiaratosi fiducioso che da questa sua attività continuasse a derivarne «il vantaggio e comodo al pubblico pel maggiore ingrandimento delle utili scienze»<sup>28</sup>. Del resto già nel 1765 Foà era stato ad Amsterdam e alla fiera di Francoforte, mentre ad Ausburg aveva acquistato un'intera biblioteca privata. Questo, da lui definito «un Catalogo che se non è

<sup>27</sup> Mi avvalgo qui, con aggiunte e aggiornamenti, di quanto ho esposto nel saggio *Editoria e biblioteche della seconda metà del Settecento negli Stati Estensi*, in *Reggio e i territori estensi dall'antico regime all'età napoleonica. Atti del Convegno di studi 18-19-20 marzo, '77, Reggio Emilia*, a cura di M. BERENGO e S. ROMAGNOLI, II, Parma, Pratiche, 1980, pp. 505-531.

<sup>28</sup> ARCHIVIO DI STATO DI MODENA [d'ora in poi ASMo], *Camera ducale estense, Amministrazione della Casa, Biblioteca*, b. 7; cfr. anche G. MONTECCHI, *Aziende tipografiche, stampatori e librai a Modena dal Quattrocento al Settecento*, Modena, Mucchi, 1988, in particolare pp. 123-139.

il primo fra i librari d'Italia non è certamente degli ultimi», presentava i libri scelti l'anno prima in un giro attraverso Francia, Olanda, Fiandra e Inghilterra e di là spediti a Reggio per la via di Livorno.

Sono cataloghi che destano ammirata considerazione ancor oggi per la ricchezza di documentazione allora resa disponibile: i titoli salgono ad oltre tremila nel 1770, poi a circa 5.500 nel 1788. Ad analizzarne rapidamente il contenuto vediamo che aumentano soprattutto i libri in lingua francese, quasi quintuplicati nel '70 rispetto al '61 e ancora raddoppiati negli anni successivi, così da costituire pressoché la metà del totale (cioè circa 2.500) nel 1788. Crescono inoltre le opere in latino assai più di quelle italiane (più dell'87% fra il 1761 e il 1770).

Certo interessa non meno vedere quali autori venissero offerti al pubblico anche in rapporto alla situazione di quegli anni in altri stati della penisola. Mentre a Torino è stato rilevato, in fatto di commercio librario, «un clima di immobile conservazione... soprattutto nei confronti delle novità politico-letterarie d'oltralpe»<sup>29</sup>, a Modena il Foà porta opere nuove ed antiche di ogni tipo. Tenendo come punto di riferimento l'esemplare analisi fatta da Marino Berengo per la vita culturale della società veneta<sup>30</sup>, osserviamo come non esistessero problemi di censura e di dogana per Foà nell'importare le opere di J.J. Rousseau — «il più pericoloso di tutti i filosofi» per gli uomini di governo — di cui però non si scorge il *Contrat social* prima del 1788, dopo che era comparsa l'edizione delle opere complete in 16 volumi (Londra 1781). Sono presenti anche opere del deista antiautoritario ed antichiesastico Raynal, compresa l'*Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes* (Amsterdam 1773) proibita non solo a Venezia ma anche in Francia. Numerosi i libri di viaggio e sull'America che non presentavano motivi di diffidenza neanche altrove; qui però troviamo sei opere dell'Helvetius — fra cui l'edizione completa in 8 volumi (Londra 1781) — autore al quale era preclusa la via delle dogane veneziane. Figurano scritti del Collins, di Mirabaud d'Holbac (*Système social*, Londra 1773 ed altri), del marchese D'Argens, del Fréret, del Boulanger, del Bollingbroke, nonché le *Oeuvres philosophiques* in 12 volumi (Berlino 1775) di La Mettrie. Di Voltaire, oltre al *Candide* e a svariate raccolte di *Lettres*, già nel catalogo del 1760 compaiono le opere complete (Ginevra 1757 e Dresda 1748), mentre in quello del 1788 salgono a ben 37 i titoli di suoi scritti cui si rinvia dal nome dell'autore. Tutti questi autori costituivano «il nucleo dei proscritti della cultura ufficiale veneta» anche se — avverte Berengo — le loro opere di continuo fermate e sequestrate in dogana trovavano poi varchi più o meno clandestini per entrare ugualmente nei territori della Serenissima. Resta comunque, a significativa differenza, il fatto che invece a Modena essi erano elencati nei cataloghi apertamente distribuiti dal Foà e apprezzati dal duca, con la sola avvertenza (magari non po' maliziosa) inserita a partire dal 1775, per «chi non fosse provvisto delle dovute licenze di non

<sup>29</sup> A. LAY, *Libro e società negli Stati sardi del Settecento*, in «Quaderni storici», VIII (1973), n. 23, p. 461.

<sup>30</sup> M. BERENGO, *La società veneta alla fine del Settecento*, Firenze, Sansoni, 1956.

presentarsi per comprare Libri proibiti».

Nei vari cataloghi andavano via via aumentando e, in certi casi, aggiornandosi le edizioni di scritti di Bacone, Locke, Hume, Diderot e D'Alembert, Mably, Marмонтel, Cartesio, Giansenio e Calvino. C'era l'edizione lucchese dell'*Encyclopédie* insieme a quella originale parigina; soprattutto crebbe il numero dei *Mémoires* di ogni settore e quello dei giornali francesi e degli Atti Accademici. Queste opere in gran parte entrarono anche nella Ducal Libreria. Solo nel 1792 le autorità di governo modenesi ordinarono al bibliotecario di ricusare agli studenti i libri relativi a «materie divenute in oggi pericolose, cioè quelle dalle quali gli odierni legislatori Francesi hanno tratto gli erronei e micidiali loro principi»<sup>31</sup>; una resipiscenza ormai tardiva.

Nei cataloghi di Foà numerose risultano anche le edizioni di opere che interessano l'area ebraica. Già nel primo di essi, del 1761, tra i libri «qui in bibliotheca Foana venales prostant» incontriamo le grammatiche ebraiche di Elia Levita e di Giovanni Buxtorf, le opere complete dell'orientalista protestante Samuel Bochart, nonché otto edizioni della Bibbia fra cui spicca quella poliglotta in folio di Londra (1654-1657), curata da Brian Walton, affiancata dalla Vulgata con le «*Romanae correctiones*». A distanza di un decennio il numero delle edizioni della Bibbia, e di parti di essa, è considerevolmente aumentato, si avvicina alla cinquantina<sup>32</sup>. Alla Waltoniana si sono aggiunte le edizioni poliglote di Alcalà del cardinale Ximenes (1514-1517), quella parigina di Robert Estienne (1540) e la quadrilingue curata da Emanuele Tremellio (Ginevra 1617), nonché la Bibbia tradotta da Sebastiano Münster (Basilea 1534), in folio, indicata come «rara» e la *Biblia sacra ad veritatem Hebraicam... summa diligentia castigata* di Lione del 1568.

Ma troviamo anche un esemplare in pergamena della Bibbia stampata da Fust e Schoffer a Magonza nel 1462, definita «rarissima» allo stesso modo di quella di Alcalà, mentre nessuna annotazione accompagna la veneziana *Biblia sacra cum punctis*, in 4°, del Bomberg (senza data, così che resta difficile individuarla). Numerose inoltre sono le opere teologiche e di cabalistica; come quelle di Erasmo e dell'orientalista domenicano Sante Pagnino; una decina sono diventate le opere di Buxtorf, mentre compaiono tra gli altri i nomi dell'orientalista protestante Giovanni Braun, di Arias Montano, di C.B. Bertram, dell'orientalista francese François Vatable i cui commenti biblici hanno carattere prevalentemente filologico.

Appare chiaro che si tratta di una scelta di opere  $\frac{1}{2}$  per lo più in formato grande — non destinate all'uso di un pubblico popolare e neppure medio; anche in questo settore Foà restava nell'ambito di quel circuito colto cui era destinato l'intero catalogo. In quegli anni fiorivano gli studi di scienze orientali ed ebraiche: basti ricordare come proprio nel 1769 venne istituita all'Università di Parma una cattedra, appunto, di Lingue orientali, a ricoprire la quale fu chiamato Giovanni Bernardo De Rossi, uno dei massimi studiosi e raccoglitori di manoscritti e libri

<sup>31</sup> ASMo, *Camera ducale estense* ... cit., b.7, fasc. 17.

<sup>32</sup> M.B. FOA, *Catalogus librorum qui venales prostant Mutinae et Regii apud Mosem Beniaminum Foa Serenissimi Ducis Francisci III. bibliopolam anno 1770*, s.n.t.



ebraici<sup>33</sup>. Del resto Foà, oltre che alla Ducal Libreria di Modena, forniva libri dal 1763 anche alla Regia Biblioteca Parmense che il Paciaudi stava allora organizzando. Pure a Modena, pochi anni dopo, vennero istituite cattedre di greco ed ebraico. Fu pronto, il nostro Foà, a sfruttare la situazione non accontentandosi delle possibilità offerte dalla sua ben fornita libreria. Nel 1773, infatti, si fece avanti per proporre al duca l'erezione di una stamperia «di libri Ebraici e Greci che ora si rende quasi necessaria per le cattedre di tali lingue nella nuova Università erette, e di stampare tutto a conto del medesimo Foà privatamente»<sup>34</sup>. Tale era ormai il favore che godeva presso il duca che per facilitare l'impresa gli fu concesso in seguito, gratuitamente, anche l'uso di una parte del Collegio dei Gesuiti.

In realtà il proposito suddetto fu realizzato attraverso la nuova Società Tipografica costituita, nella primavera del 1771, da un gruppo di finanziatori comprendente i due banchieri ducali, Emmanuele Sacerdoti e lo stesso Foà. Stando alla documentazione disponibile non sembra che i frutti siano stati copiosi: si conoscono, infatti, soltanto un'edizione della *Presa di Troia* di Trifiodoro (1774) con testo originale greco e traduzione italiana, nonché due opere di professori universitari contenenti dissertazioni ad uso scolastico, pubblicate nel 1781 e 1782, nelle quali compaiono citazioni e brani in ebraico<sup>35</sup>; non si ha notizia, invece, di libri con testi interamente composti in quella lingua.

Una domanda viene spontanea a questo punto: come provvedevano le comunità emiliane alle esigenze pratiche e devozionali della loro vita associata, non diverse ovviamente da quelle dei correligionari, ad esempio, di Mantova cui si è accennato prima? Mancano tuttora testimonianze precise al riguardo. Conosco soltanto due documenti che purtroppo non fanno molta luce, anche se lasciano intravedere che il problema esisteva e qualche iniziativa specifica fu tentata. È quanto si ricava da una supplica che Bartolomeo Soliani rivolse al duca a nome di «alcuni ebrei modenesi» per poter «far fare caratteri ebraici per stampare libri ed altre cose

---

<sup>33</sup> Cfr. le autobiografiche *Memorie storiche sugli studi e sulle produzioni del dottore G. BERNARDO DE ROSSI professore di lingue orientali, da lui distese*, Parma, Stamperia Imperiale, 1809, pp. 19-20. Copioso il carteggio da lui avuto con persone di ogni paese e «d'ogni rango», conservato nella Biblioteca Palatina di Parma, in cui figurano anche cinque lettere del Foà degli anni 1787-1808; cfr. inoltre G. GABRIELI, *Manoscritti e carte orientali nelle biblioteche e negli archivi d'Italia...*, Firenze, Olshki, 1930, pp. 77-87, Appendice V.

<sup>34</sup> ASMO, *Cancellaria, raccolte e miscellanee*, Archivio per materie, Arti e mestieri, Stampe e stampatori, b. 36: si tratta di una copia del progetto steso in forma di promemoria, in fine al quale fu apposto il chirografo ducale di approvazione in data 14 giugno [1773]; per la datazione cfr. L. BALSAMO, *Editoria e biblioteche...* cit., p. 527, n. 56.

<sup>35</sup> T.B. BARSANTI, *Asserta biblica in prophetas et evangelistas... Selegit et editionem curavit A.P. PENNAZZI*, Mutinae, apud Soc. Typographicam, 1781; G. ARIZZARA, *De Hebraicorum characterum in sacris Bibliis origine et antiquitate, disquisitio elenchica*, Mutinae, apud Soc. Typographicam, 1782, opere elencate in D. RUBBIANI, *Edizioni modenesi del secolo XVIII alla Biblioteca Estense di Modena*. Tesi di laurea discussa presso la Facoltà di Magistero dell'Università di Parma, a.a. 1971-72, rispettivamente ai nn. 92 e 66 (l'edizione di Trifiodoro n. 1125).

in loro idioma». Degna di attenzione è la forma di gestione proposta, ricalcata sul modello veneziano, in quanto si accetta che sulle stampe non compaia il nome dei committenti editori ma soltanto quello del tipografo. In sostanza, gli ebrei avrebbero acquistato i caratteri affidandoli quindi al Soliani «acciocché esso poi co' suoi torchi e tutt'altri utensigli gli eseguisca le manifatture con imprimervi il solito e semplice di lui nome in carattere corrente detto Latino, all'uso di Venezia nella Stamperia Bragadina e Vendramina...»<sup>36</sup>.

Intanto il riferimento esplicito consente di stabilire che neppure a Modena era permesso allora ad un'impresa editoriale ebraica di presentarsi con la «firma» dei veri promotori (e questo spiega la prudenza del Foà che non fece mai figurare apertamente il proprio nome in iniziative del genere); inoltre conferma come a Modena, diversamente che a Venezia, non ci fossero tra gli ebrei operai tipografi dato che i lavori di stampa si volevano affidare completamente al Soliani.

Il documento non è datato, cosicché possiamo essere sicuri solo del termine *ante quem*, costituito dalla morte di Bartolomeo Soliani avvenuta nel febbraio 1752. Tuttavia un preciso punto di riferimento è offerto da una copia, fortunatamente pervenutaci, del campionario dei caratteri posseduti dalla «Stamperia degli Eredi di Bartolomeo Soliani», nel quale — dopo una ricca serie di caratteri latini di vario tipo e misura — ne compare anche uno «Ebraico sul quadro del Garamone», seguito da altri due greci<sup>37</sup>. Appare ragionevole ritenere che tale «mostra» sia stata approntata dagli eredi nei primi tempi della successione, al fine di far conoscere la copiosa varietà dell'attrezzatura di cui disponevano, così come si preoccuparono subito — alla fine del febbraio 1752 — di farsi rilasciare dalla Camera Ducale la conferma dei privilegi ottenuti in precedenza, dandone immediata pubblica «notificazione» con un manifesto analogo<sup>38</sup>. Si può quindi ritenere certo che la supplica era stata accolta, anche se nessuna testimonianza abbiamo circa la pubblicazione, da parte dei Soliani, di libri o di «altre cose» interamente composte in lingua ebraica; si stenta, però, a credere che quei caratteri siano serviti soltanto per citazioni.

L'attività di libraio, e poi di editore, di Mosè Beniamino Foà, dobbiamo concludere, non offre decisamente alcun indizio che essa sia stata rivolta a soddisfare richieste connesse alle pratiche religiose e alle necessità quotidiane delle comunità ebraiche emiliane. I libri da lui raccolti in tutta Europa e diffusi a Reggio, Modena e in altri centri urbani dell'Italia settentrionale contribuirono piuttosto a far circolare idee, a rafforzare convinzioni politiche collegate agli avvenimenti che andavano

<sup>36</sup> ASMo, *Cancelleria, raccolte e miscellanee* ... cit., b. 36 A, fasc. Soliani; cfr. *La tipografia Soliani in due secoli di attività: Modena 1646-1800. Mostra documentario-bibliografica. Modena Biblioteca Estense...* [Catalogo], Modena, Mucchi, 1986, p. 6, n. 21, dove è data una trascrizione parziale del documento.

<sup>37</sup> *Mostre de' caratteri che si ritrovano nella Stamperia degli Eredi di Bartolomeo Soliani*, Modena, Soliani, s.d.: un esemplare presso la Biblioteca Estense di Modena.

<sup>38</sup> ASMo, *Ministero Affari Esteri, Atti non riservati*, 1814, tit. 5, rub. 3, b. 133, fasc. 21; elencato, senza trascrizione, in *La tipografia Soliani in due secoli* ... cit., p. 7, n. 23.

sconvolgendo l'assetto e le istituzioni dell'antico regime. Merita un cenno almeno la pubblicazione a Modena da parte della sua Società Tipografica (1791), delle *Lettere piacevoli se piaceranno* di Giuseppe Compagnoni e Francesco Albergati Capacelli, un libro che provocò, com'è noto, pesanti interventi della censura di Stato e conseguenti polemiche. All'insaputa dell'autore furono eliminati passi e rifatti interi brani di una delle lettere nella quale il Compagnoni difendeva con vigore gli Ebrei e affermava la loro superiorità sui Greci, sottolineando come essi costituissero un popolo «unito tuttora sotto l'antica disciplina, costante ne' principi, negli usi, nella Religione paterna, unico esempio sulla terra di fermezza e d'immutabilità»<sup>39</sup>. Erano pagine perentorie e coraggiose che assumevano — ha puntualizzato Berengo — «nell'ardente difesa del popolo più avvilito e disperso dell'Europa dell'*ancien régime*, l'inconfondibile carattere d'una critica rivoluzionaria»<sup>40</sup>.

Del tutto diverso, s'è visto, il ruolo svolto dall'altro libraio-editore Beniamino Kross, indirizzato di preferenza al pubblico del contado e dei centri minori, dove gli avvenimenti rivoluzionari ebbero poi fievole ripercussione, non destarono entusiasmo ma al contrario nostalgici rimpianti. Nella vicina Carpi il comandante francese della piazza al suo arrivo non aveva «riscontrato alcun segno di Repubblicanesimo — scriveva al governo nel luglio 1797 — al contrario gli spiriti essendo d'un indifferenza senza limite, oso fin dire, speravano di vedere rimontare sul trono il Duca di Modena»<sup>41</sup>. Delle due aree, socialmente e culturalmente così diverse, proprio i cataloghi delle differenti librerie dei due ebrei Kross e Foà risultano specchi eloquenti, e ci forniscono puntuali spiegazioni.

---

<sup>39</sup> Lettera del 15 settembre 1790, il cui testo originale può leggersi nella seconda edizione dell'opera (Venezia, Storti, 1792), dove sono riportate in nota le varianti imposte dal censore alla prima edizione modenese.

<sup>40</sup> M. BERENGO, *La società veneta...* cit., p. 179. Sulle vicende del clamoroso episodio e sulle relative polemiche cfr. dello stesso G. COMPAGNONI, *Memorie autobiografiche, per la prima volta edite*, a cura di A. OTTOLINI, Milano, Treves, 1927, nonché G. MONTECCHI, *La censura di Stato nel ducato estense dalle origini alla fine del Settecento*, in *Formazione e controllo dell'opinione pubblica a Modena nel '700. Saggi*, a cura di A. BIONDI, Modena, Mucchi, 1986, pp. 44-46.

<sup>41</sup> Citato da L. AMORTH, *Modena capitale. Storia di Modena e dei suoi duchi dal 1598 al 1860*, Milano, Martello, 1967, p. 272, n. 7.



RENATA SEGRE

## GLI EBREI PIEMONTESI NELL'ETÀ DELL'ASSOLUTISMO\*

Durante il lungo regno di Vittorio Amedeo II, che copre quasi mezzo secolo di storia sabauda (gli ultimi quindici anni del Seicento e i primi tre decenni del Settecento fino alla drammatica abdicazione del 1730), si opera in Piemonte un processo di consolidamento delle strutture politico-amministrative e socio-economiche, premessa indispensabile per il ruolo ambizioso cui i Savoia si proporranno nell'età del Risorgimento. Alle misure interne di razionalizzazione ed ammodernamento dello Stato si accompagna un'espansione territoriale senza precedenti, cui fa da coronamento diplomatico il riconoscimento internazionale del titolo regio.

Con due abili manovre politico-militari Vittorio Amedeo nel 1698 ha riconquistato Pinerolo <sup>1</sup>, nel 1707 annette Alessandria e il Monferrato. Il 3 aprile di quell'anno tre membri della famiglia Vitale esprimono «l'estremo giubilo che godono»

---

\* Questa relazione è il frutto di una ricerca che si è venuta sviluppando nel corso di oltre un decennio di indagine negli archivi di tutta Italia, e in prevalenza in quelli piemontesi, nell'ambito del progetto ideato e condotto dal prof. Shlomo Simonsohn, direttore del Diaspora Research Institute dell'Università di Tel-Aviv. I risultati del lavoro di reperimento e cernita documentaria costituiscono l'oggetto di tre volumi della serie «Documentary History of the Jews in Italy» del suddetto Institute, intitolati *The Jews in Piedmont*, cui si rinvia per la citazione testuale dei documenti menzionati nella presente relazione.

Abbreviazioni:

AC = Archivio Comunale

ASAl = Archivio di Stato di Alessandria

AST = Archivio di Stato di Torino

A.SEG.VAT. = Archivio Segreto Vaticano

<sup>1</sup> In conformità con la legge francese, la residenza di ebrei a Pinerolo era stata più volte vietata; nel 1748-1749 la permanenza di un ebreo torinese nella città per più di tre giorni diede origine a un lungo processo. Ancora nel 1762 Pinerolo rivolgeva al re la richiesta di confermare il divieto agli ebrei di trattenersi nella città oltre tre giorni. P. CAFFARO, *Notizie e documenti della Chiesa pinerolese...*, I, Pinerolo, Zanetti, 1893, p. 360; II, 1896, pp. 233-234; III, 1903, p. 69.

gli ebrei di Alessandria ad esser divenuti sudditi sabaudi <sup>2</sup>. Quattro mesi più tardi l'8 agosto quindici famiglie di ebrei di Casale giurano fedeltà al loro nuovo sovrano <sup>3</sup>. Le Università ebraiche dello Stato si trovano così ad essere raddoppiate: alle due, quella degli «antichi Stati» ossia dell'originario Regno sabauda e quella di Nizza Marittima, si aggiungono ora quelle di Alessandria, sottratta alla Lombardia spagnola, e del Monferrato, già dominio gonzaghesco a forte influenza francese: tutte comunità ebraiche fra loro diverse per storia, legislazione, struttura.

L'Università ebraica centrale dello Stato, quella che ha sede giuridica a Torino, raggruppa nuclei tuttora disseminati fra città (Asti, Vercelli, Cuneo, Mondovì), centri urbani minori (Fossano, Cherasco, Savigliano, Ivrea) e villaggi agricoli a struttura feudale (Raconigi, La Manta, La Loggia, Rocca d'Arazzo). Il trascorrere dei decenni è scandito dal rinnovo della condotta: a variare è soprattutto la tassa annua da versare all'erario: ritocchi e aggiustamenti al testo del documento segnalano un graduale mutamento nello *status* piuttosto che brusche modifiche. Come si legge in uno scritto di fine Settecento, «in sostanza la nostra nazione faceva la figura d'una pendula che si monta ogni dieci anni, e... non si cercava di pulirne i movimenti. Carica di ruggine, un pocco avanzava, un pocco tardava» <sup>4</sup>.

Dell'inferiorità giuridica ebraica non occorre far cenno: è analoga a quella che si riscontra nelle altre rare zone della penisola dove ancora sussistono comunità ebraiche. Ciò che contraddistingue gli ebrei sabaudi, direi anzi, in questo caso, gli ebrei dell'attuale Piemonte, è il fatto che non sono racchiusi in ghetto. Solo nella capitale nel 1680 <sup>5</sup> si è attuato il progetto di concentrare gli ebrei in «un solo recinto» in un quartiere centrale ben rispondente «al commercio e traffico d'essi ebrei», ma si è trattato di un fatto episodico, non del primo di una serie. Esso s'inserisce d'altronde in un piano di risistemazione edilizia della capitale: dall'Ospedale della carità vengono rimossi i ricoverati, i miserabili che ammorbavano l'aria e con la loro presenza erano motivo di disdoro per la capitale. Al loro posto subentrano gli ebrei, cui viene imposto l'onere di mantenere i poveri mediante i fitti che corrispondono per il loro nuovo quartiere abitativo. Quando quaranta-cinquanta anni più tardi questo drastico risanamento urbanistico si diffonderà dalla capitale alle città dello Stato,

<sup>2</sup> AST, *Corte, Materie ecclesiastiche*, cat. 37, mazzo 1, doc. 18 con relativi allegati.

<sup>3</sup> AST, *Corte, Monferrato, Ducato*, mazzo 49, f. 263. Il 21 agosto 1708 i due delegati dell'Università ebraica del Monferrato e di tutti gli ebrei abitanti nelle città e luoghi del ducato giuravano fedeltà a Vittorio Amedeo II. Il luogotenente regio, marchese di San Giorgio, accettando il giuramento «promette... che gli sarà vero e buono Padrone e Principe sovrano e che li manterrà buona giustizia, proteggendoli da ogni oppressione». Si tratta di ottanta capifamiglia monferrini, il cui elenco è pubblicato da S. FOA, *Appunti d'archivio di storia ebraica monferrina*, in «I. Rassegna mensile di Israel», XV (1949), pp. 118-119.

<sup>4</sup> GIORGINA LEVI, *Gli ebrei in Piemonte nell'ultimo decennio del secolo XVIII*, in «La Rassegna mensile di Israel», IX (1935), p. 516.

<sup>5</sup> AST, *Corte, Materie giuridiche, Editti stampati*, mazzo 33, editto della duchessa Maria Giovanna Battista, datato Torino, 2 agosto 1679; A.SEG.VAT., *Nunziatura di Savoia*, reg. 103C, f. 450v, Torino, 2 ottobre 1680.

il Piemonte starà ormai vivendo l'età delle riforme, che, per gli ebrei, è appunto l'età dei ghetti. Le due stagioni di erezione dei ghetti sono separate dalla grande espansione territoriale dello Stato sabaudo.

Tornando ora al quadro iniziale che disegnavamo dell'ebraismo piemontese al momento delle annessioni, la comunità alessandrina era ancora retta dai privilegi che gli ebrei lombardi avevano ottenuto a metà Cinquecento dalle autorità spagnole: molte delle norme, quali quelle sull'impiego di manodopera cristiana, sul prestito e la compravendita, sulla prevenzione dei battesimi infantili, sull'esonero dal segno distintivo vi trovano applicazione meno rigida che altrove, perché non hanno subito il costante processo di aggiornamento legislativo<sup>6</sup>. Siamo di fronte a una piccola e operosa comunità in cui su diciotto famiglie una quindicina risulta di mercanti, che contribuiscono «secondo il traffico» di ciascuno alla tassa sul «mercimonio», ossia sul commercio, che pagano assieme agli altri mercanti della città; da un secolo e mezzo, da quando cioè il re di Spagna Filippo II ha chiuso i banchi feneratizi nello Stato di Milano, non pagano più una tassa loro propria al fisco. Da generazioni vivono sì concentrati nella loro «contrada», ma, come spiegano al re nel 1719, l'hanno progressivamente ingrandita, occupando case e botteghe vuote e rendendo i «siti più fioriti per il negotio e traffico».

L'Università del Monferrato, che ha i suoi tre centri principali a Casale, Moncalvo e Acqui, conserva i tratti caratteristici di quella struttura reticolare degli insediamenti ebraici che, ancora sotto gli ultimi epigoni della dinastia gonzaghese, avevano saputo ritagliarsi un proprio spazio<sup>7</sup>. Gabelle, appalti, approvvigionamenti militari, commercio internazionale e a distanza sono rami di attività in mano alle grandi famiglie casalesi dei Clava, Jona e Sacerdote e degli acquesi Ottolenghi. Eppure il banco in questa regione mantiene un suo ruolo, e ne sono principali clienti «nobili, cavaglieri, dame, cittadini, capi di famiglia e negozianti», come si legge in una supplica ebraica. Si tratta cioè di ceti urbani che vivono più di rendita che di produzione, e i capitali investiti nei banchi risultano quindi sovente defluire su canali meno redditizi. Servono infatti ad alimentare una società che di rado è ancora

---

<sup>6</sup> AST, *Corte, Materie ecclesiastiche*, cat. 37, marzo 1, doc. 18; *Camerali, Patenti Piemonte*, vol. 121, ff. 170r-172v; *Corte, Materie giuridiche, Editti stampati*, marzo 46, contiene il memoriale a capi e i documenti di supporto alle richieste presentate al sovrano, stampati in Torino, presso Francesco Antonio Mairesse, 1709. Una dichiarazione giurata degli ebrei mercanti di Alessandria, attestante che l'unico tributo da loro pagato all'erario da generazioni consiste nel mercimonio è in AST, *Camerali, Patenti Piemonte*, vol. 121, ff. 176r-177r, marzo 1709. A pochi mesi dall'annessione al Regno sabaudo la città si lamentava già con le autorità per l'ampliamento della «solita contrada» abitata dagli ebrei: ASAL, AC, *Ordinazioni del Consiglio*, reg. 39, ff. 380v-381r, 14 aprile 1708. Per la polemica fra la città e gli ebrei, riaccesasi nel febbraio del 1719, si veda AST, *Corte, Materie ecclesiastiche*, cat. 37, marzo 1, doc. 25.

<sup>7</sup> Il più puntuale ed esauriente quadro della condizione degli ebrei monferrini si ritrae dal dibattito suscitato dalle *Costituzioni* del 1723 e dalle modifiche che tentarono di introdurre: AST, *Corte, Materie ecclesiastiche*, cat. 37, marzo 1, doc. 33. Per la situazione precedente, si rinvia a S. FOA, *Gli ebrei nel Monferrato nei secoli XVI e XVII*, Alessandria 1914 (rist. anast. Bologna, Forni, 1965).

in grado di produrre ricchezza e per lo più sta consumando i suoi averi tradizionali. Diffuso è il rischio di non recuperare il denaro e il relativo utile alla scadenza del prestito o alla vendita all'incanto del pegno. A prosciugare i capitali concorrono inoltre le campagne, perché, come lamentano gli ebrei monferrini, troppo sovente tocca loro accettare in rimborso di anticipi sul raccolto o di prestiti, appezzamenti di terra minuscoli e privi di valore di mercato, che essi considerano una forma di prestito forzoso.

Quindici anni sono trascorsi dall'annessione di queste due rilevanti comunità quando si produce una svolta nella politica riformista sabauda nei confronti degli ebrei: le *Costituzioni regie*, entrate in vigore nel 1723, mirano infatti a disciplinare — ossia a sottoporre a nuovi vincoli e controlli — la vita e l'attività economica ebraica nell'ambito di un progetto politico generale dello Stato piemontese che assegnava loro un ruolo uniforme, senza però eliminare quelle peculiarità e caratteristiche che le vicende storiche avevano impresso alle singole Università. Durante tutto il Settecento proseguirà questo processo tendente a recepire i privilegi validi negli «antichi Stati» nelle condotte che reggono le altre tre comunità ebraiche nazionali, senza però mai che si arrivi alla fusione totale.

A modificare radicalmente la vicenda ebraica sono le norme delle *Costituzioni regie* che impongono di erigere il ghetto «nelle città e ne' luoghi dove potrà comodamente aversi un luogo separato e chiuso per l'abitazione degli ebrei»<sup>8</sup>. L'obbligo è esplicito e tassativo, ma sulla dislocazione del quartiere ebraico e le sue modalità d'attuazione la volontà del legislatore resta aperta a molte interpretazioni. Nel 1724 il dibattito s'infiama nei Consigli comunali delle città piemontesi, dove la presenza degli ebrei comporta l'obbligo appunto di istituire il ghetto. Alle autorità locali non spettava altro compito che individuare il luogo più consono: un isolato con una corte centrale oppure una contrada, purché isolabili di notte mediante cancelli e serramenti. Le direttive emanate dalla capitale sottolineavano l'esigenza di non trascurare altri elementi nell'ubicazione dei ghetti: il luogo doveva essere appartato, ma vicino al centro commerciale; non prospiciente le contrade maestre e le piazze, né adiacente a luoghi di culto cattolico. Sorgeva immediato il contrasto d'interessi, che coinvolgeva proprietari, commercianti, autorità religiose ed ebrei. Poche erano le case che conciliassero tutti questi requisiti, e ottenessero il consenso delle parti interessate. Si trattava infatti di operare una vasta redistribuzione della popolazione urbana, perché gli ebrei, che avevano finora scelto di risiedere e occupare le botteghe nelle zone centrali, dovevano venire spostati in case più periferiche e soggiacere sovente a condizioni abitative inferiori. I costi materiali dell'operazione erano ingenti: mentre a delimitare e cintare i ghetti con relative porte e cancelli provvedeva la città, i lavori essenziali di adattamento degli edifici avrebbero dovuto di norma essere a carico dei proprietari. Essi consegnavano poi la casa all'Università ebrai-

<sup>8</sup> Le disposizioni delle *Costituzioni Regie* concernenti gli ebrei sono riprodotte in *Raccolta per ordine di materie delle leggi, provvidenze, editti, manifesti, ecc., pubblicati dal principio dell'anno 1681 sino agli 8 dicembre 1798, sotto il ... dominio della Real Casa di Savoia, per servire di continuazione a quella del sen. Borelli*, t. II, [a cura di F.A. DUBOIN], Torino 1818, pp. 692-697.



ca, cui spettava ripartirla fra le famiglie; sovente però al restauro provvedevano gli stessi nuovi inquilini in conformità alle proprie esigenze abitative e professionali. E uno dei punti più delicati da risolvere era l'ubicazione e la sistemazione della sinagoga, per cui si doveva ottemperare alle norme ecclesiastiche e ai vincoli rituali ebraici.

Si venne così formando un groviglio di interessi contrapposti fra padroni delle case ed inquilini cristiani, corporazioni religiose e mercantili, ebrei negozianti ricchi e poveri, enti ecclesiastici, autorità ospedaliera ed assistenziali, comandanti militari: a tutte queste voci contrastanti facevano da filtro i prefetti e i sindaci delle città. Infatti le soluzioni più svariate vennero escogitate: a Fossano il re <sup>9</sup> si lamenta che avesse prevalso «l'intérêt des propriétaires»; a Saluzzo disapprova l'ubicazione prescelta perché poco appartata dai luoghi sacri e pubblici, osservando che si potevano tranquillamente installare gli ebrei anche lontano dai consueti centri del commercio, perché gli affari li avrebbero spontaneamente seguiti nelle nuove sedi. A Savigliano il ghetto fu eretto in fondo alla piazza vecchia verso la nuova; mezzo secolo più tardi, nel 1773, venne ulteriormente spostato verso i bastioni con gli stessi argomenti usati nel 1724: gli ebrei occupavano le botteghe migliori e si affacciavano sulla contrada percorsa dalle principali manifestazioni religiose.

A stabilire volta per volta la dislocazione del ghetto fu il prevalere di alcune forze politiche e religiose su altre, dato che le autorità del governo centrale si sforzarono di non imporre una propria decisione, limitandosi a pilotare in qualche caso gli interessi locali. Ma è anche evidente — e Vittorio Amedeo lo aveva espressamente previsto — che l'ubicazione del ghetto avrebbe comportato modifiche rilevanti nella vita economica e sociale della città: riflessi sui traffici, sulle vie di comunicazione e sulle pigioni, con l'allontanamento del commercio dalle vicinanze degli edifici religiosi — e in particolare delle cattedrali — che si trasformavano in zone residenziali; botteghe e affari tendevano di conseguenza a trasferirsi verso quartieri più periferici.

Fin dall'inizio il mercato delle locazioni urbane si presentò agli ebrei sabaudi in modo molto rigido: dovunque furono concessi loro spazi ridottissimi, che non prevedevano incrementi demografici. Il Consiglio comunale di Ivrea <sup>10</sup>, opponendosi a una delle numerose richieste di ampliamento del ghetto, spiegava che ogni edificio incluso in quel recinto restava definitivamente vincolato e riduceva la di-

---

<sup>9</sup> Il giudizio di Vittorio Amedeo sull'ubicazione del ghetto di Fossano è riferito in una lettera del generale di finanze, Ferrero di Roasio, al presidente del Senato conte Nicolis di Robilant, datata Chambéry, 8 agosto 1724: AST, *Corte, Materie ecclesiastiche*, cat. 37, mazzo 1 da inventariare. La disapprovazione regia della scelta delle case da inserire nel ghetto di Saluzzo è espressa personalmente al Nicolis, cui competeva la responsabilità della creazione dei ghetti, in una lettera datata Venaria Reale, 24 ottobre 1724: AST, *Corte, Lettere duchi e sovrani*, mazzo 70.

<sup>10</sup> Gli argomenti addotti da Ivrea per contenere entro ristretti limiti il suo ghetto sono distesamente elencati nella delibera del suo Consiglio del 25 settembre 1744: AC Ivrea, reg. 3339, ff. 156r-157v.

sponibilità di abitazioni per i cristiani, col rischio di restare vuoto e sfitto se la popolazione ebraica diminuiva. Ma i ghetti del Piemonte manifestarono sin dai primi decenni della loro istituzione una tendenza opposta: cresceva l'urgenza di allargarne i confini, che erano stati tracciati con molta parsimonia sulla base delle famiglie e delle botteghe esistenti al momento del riparto. Come spiegava ancora il Consiglio di Ivrea, le unità familiari ebraiche tendevano invece a scindersi e a creare nuovi nuclei.

Negli anni '40 il problema dello spazio ha assunto una rilevanza tale che nel progetto del ghetto approvato dalle autorità regie per Casale è ormai ammessa e prevista la possibilità di un ampliamento. E la condotta decennale per gli «antichi Stati», emanata nel 1743, autorizza gli ebrei, cui occorranza locali per manifatture o magazzini e depositi per merci e vettovaglie, ad affittarli fuori del ghetto, talvolta anche fuori del territorio comunale. Uscire dal ghetto ed alloggiare per un massimo di quindici giorni all'osteria, era concesso a chi si recasse a una fiera, o in un luogo privo di ghetto, o non abitato da «altri di loro nazione»<sup>11</sup>. È questo il caso, ad esempio, di Alba, dove i pochi ebrei locali non vivono incasellati nella rigida struttura del ghetto, ma svolgono essenzialmente funzioni di osti e «cabarettieri» al servizio dei loro correligionari. Queste concessioni, che dovevano restare eccezionali, risultarono invece talvolta delle scappatoie utili per eludere le strette norme sulla segregazione.

Nell'età dei ghetti le singole Università ebraiche locali assumono una rilevanza nuova, mai forse raggiunta in precedenza: con le autorità locali hanno concordato la sede del ghetto e la sua tipologia, ne hanno ripartito gli edifici fra i membri e stabilito i canoni di affitto. A loro compete garantire il regolare pagamento delle pigioni ai proprietari, ma soprattutto assicurare la normalità alla vita interna del ghetto, cumulando così funzioni di amministrazione e di polizia. È inevitabile che la forzata convivenza — che sovente è in realtà coabitazione in locali ristretti e sovraffollati — generi uno stato di continua tensione e carichi di valori conflittuali episodi di rilievo minore, accrescendo reciproci dissapori e competizioni. Il nuovo ruolo pubblico dei sindaci delle comunità ebraiche conferisce loro un prestigio e un potere nei confronti dei correligionari, sovente ben superiori a quelli acquisiti sul piano delle attività economiche e professionali.

A capo dei ghetti stanno in effetti i mercanti, che hanno, nel corso di un processo che dura oltre un secolo, soppiantato i banchieri feneratizi. Le *Costituzioni regie* sanciscono formalmente la prevalenza del ceto mercantile su quello finanziario. I banchieri resteranno durante tutto l'antico regime come elemento tradizionale nel quadro dell'attività economica ebraica, ma non ne costituiscono più nel Settecento il tratto preminente: quando anche nella stessa persona (e famiglia) il prestito si cumuli con il commercio e la manifattura, sono queste e non quello a dargli ricchezza e prestigio. Il banco non riesce a reggere all'urto crescente della borghesia imprenditoriale e mercantile favorita dai sovrani sabaudi. E questa perdita di potere economico e politico si rispecchia pure all'interno delle Università ebraiche, dove le

<sup>11</sup> La condotta è edita in *Raccolta...* cit., pp. 429-436.

sostanze si accumulano nelle mani dei «negozianti», gestori di aziende più difficilmente valutabili anche in termini tributari. Per lo Stato e per le stesse comunità ebraiche, prescrivere le norme di amministrazione di un banco (e controllarne l'osservanza) era ben più facile che imporre lo scrupoloso rispetto dei regolamenti a compagnie mercantili o manifatture. Per di più, vi è motivo di ritenere che il prevalere di una forma di economia sull'altra abbia avuto una sua influenza sulla vita dei nuclei ebraici, accentuando alcune caratteristiche già di per sé insite nella struttura chiusa e ristretta del loro insediamento. L'attività prestatoria infatti ruotava attorno a un banco e restava entro un ambito familiare, nel quale il banchiere esercitava una funzione egemonica, fatta di autorità e di protezione, che si estendeva anche a tutti gli addetti al banco stesso. Questo rapporto di necessaria collaborazione e fiducia reciproca si accentuava per forza di cose nelle località minori nelle quali il banco, divenuto quasi sinonimo di ebreo, costituiva la ragione d'essere di tutto il nucleo in esso coinvolto. Lo spirito imprenditoriale, più consono a una società emulativa e concorrenziale, predispone invece a un rapporto gerarchico più rigido e autoritario e allenta la solidarietà di gruppo, sostituendola semmai con forme di paternalismo.

Il predominio di questo nuovo ceto dirigente è ormai una situazione di fatto che nell'età dei ghetti riceve la sanzione ufficiale. I mercanti spiegano infatti al re nel 1743 che tre sono le attività economiche che assicurano all'erario il tasso annuo degli ebrei e alla collettività ebraica la tranquillità e l'assistenza dei poveri: le filature, il commercio all'ingrosso, le forniture e gli appalti per il servizio di stato. Assicurare condizioni sempre più favorevoli per lo sviluppo di questi settori è «cosa totalmente necessaria ed indispensabile per la continuazione del loro commercio... e, ove fossero privati di tal comodo..., non potrebbe l'Università predetta sostenersi..., mentre quelli che hanno maggior commercio sostengono il peso de' poveri». Il concetto è ribadito ancora pochi anni più tardi: «gli ebrei non hanno altro mezzo per sussistere che quello del commercio e traffico libero d'ogni sorta di mercanzie». Il re, che nel 1742 ha riconosciuto l'alta qualità e competitività delle loro merci, li autorizza l'anno seguente a svolgere «ogni sorta d'arti», ed elimina qualsiasi ostacolo alla libera compravendita di quanto sia offerto sul mercato che li discrimini nei confronti dei loro concorrenti cristiani. La borghesia ebraica di mercanti-imprenditori si è arrogata dunque l'esclusività dell'apprezzamento regio per i benefici economici che la collettività ebraica apporta allo Stato e il riconoscimento del suo ruolo egemonico nei ghetti.

Il libero accesso al mercato della produzione e l'esercizio di tutte le arti è forse l'unica vera riforma illuminata nei confronti degli ebrei: merito non ultimo del successo va certo attribuito alla debolezza intrinseca delle corporazioni delle arti, cui non venne mai concesso alcun monopolio esclusivo rispetto agli ebrei e ai numerosi artigiani dell'Europa settentrionale, anche di religione riformata, che ricevettero accoglienza benevola dalla corona per le loro capacità professionali.

Quali sono dunque i punti di forza che sorreggono la vita dei nuclei ebraici in pieno Settecento? Il settore portante dell'imprenditorialità è tuttora quello tessile e dell'abbigliamento: panno e lana a Chieri, seta a Torino, Racconigi e Fossano,

articoli di moda decorati e impreziositi un po' dovunque, ma soprattutto nella capitale. La forza dei mercanti e venditori ebrei non risiedeva però tanto nelle qualità pregiate, quanto nei prodotti di consumo più corrente e nei prezzi. Facendo ripetuto divieto ai banchi ebraici di acquistare direttamente dai lavoratori delle arti materiale grezzo e semilavorato, o addirittura merci finite, si era cercato di arginare in qualche modo la concorrenza interna ai fabbricanti cristiani, già posti in difficoltà dalle importazioni.

La competitività degli ebrei derivava invece probabilmente dalla loro capillare conoscenza del mondo piemontese, sia urbano che rurale, da cui erano in grado di captare informazioni economiche di prima mano. La concentrazione nei ghetti non era riuscita a dissolvere questi legami, né ad attenuare l'intervento degli ebrei sui mercati agricoli, nei quali non si trattavano solo cereali e generi alimentari di consumo, ma anche quella lana e quei bozzoli da seta che condizionavano l'industria tessile. Questo nesso fra commercio agricolo e manifattura era ben chiaro ai concorrenti cristiani, che volevano fermare il nuovo corso delle cose: allontanare gli ebrei dal possesso della terra, impedire loro ogni esercizio industriale, restituirli e confinarli ai piccoli vecchi traffici.

Meno impegni di capitali del settore tessile, ma una forte specializzazione e una fitta rete di punti di raccolta e di rivendita sorreggono un'altra tipica attività ebraica, quella dell'oreficeria e dell'argenteria. La esercitavano ebrei di modeste facoltà, recuperando la materia prima mediante la fusione degli scarti di lavorazione, e fabbricando poi oggetti di bassa lega per clienti di pochi mezzi. Lo spiega bene il maestro della zecca di Torino <sup>12</sup>: «fabbricano anelli, orecchini e simili, ad uso della bassa gente e de' contadini... Ma è cosa certa che non sono delle famiglie più benestanti dell'Università, mentre la maggior parte sono anzi assai poveri e puocco timorati della giustizia». A predisporre questo lavoro di recupero è cioè una folla di piccoli rivenditori, che «fanno l'acompra delle gallonerie, broderie, brocati e glasse usati e poi li abbrucciano, vendendo li dorati alla zecca e gl'argenti agli orefici cattolici, ai quali ne danno quasi la legge del prezzo, perché ne fanno il più gran commercio». Il punto di approdo di questi traffici erano le botteghe. A dire dello zecchiere, nel 1754 vi era una ventina di orefici nei ghetti piemontesi, oltre ai due-tre installati nella capitale: il loro tentativo di espandere questa industria, ottenendo l'autorizzazione a usare apparecchiature di fusione e lavorazione dei metalli di maggior mole, fu respinto dalle autorità regie; ma fra gli argomenti addotti per il rifiuto non figura quello della pericolosità di eseguire simili lavorazioni in luoghi ristretti e sovraffollati quali erano i ghetti.

Dalle carte pubbliche del Settecento emerge un'immagine dei ghetti animati da artigiani e piccoli lavoratori a domicilio e dall'andirivieni di mercanti, ambulanti

---

<sup>12</sup> Le obiezioni e controproposte della zecca alle richieste contenute nel memoriale a capi dell'Università ebraica del Piemonte del 30 settembre 1753 sono in AST, *Corte, Materie ecclesiastiche*, cat. 37, mazzo 2 da inventariare, sotto la data del 2 febbraio 1754.

e clienti <sup>13</sup>. «È cosa notoria che in questa città [di Torino] gli ebrei sono continuamente in giro per fare accompre» e «il ghetto dalla sua apertura sino al chiudimento è sempre praticato da cattolici per vendere o comprare». Se queste due testimonianze si riferiscono alla capitale, è certo che valgono anche per altri ghetti del Piemonte. Così ad Alessandria le donne ebreiche, «per guadagnarsi il vitto, altro scampo non avendo che prendere abiti e lingerie a rappezzare, sono obbligate a uscire per la città per andarne in cerca o restituirle».

L'importanza e insieme l'aleatorietà di queste attività artigianali collegate a un capillare smercio nelle botteghe e nelle fiere è tale che ogni intoppo rappresenta per i ghetti un fattore di drammatica e rapida crisi. Nel 1754 l'Università generale si era vista negare il permesso di introdurre nei ghetti maestri artigiani cristiani «per maggiormente abilitare gli ebrei nell'esercizio delle arti», ossia per impartire una formazione professionale <sup>14</sup>. Dodici anni più tardi, nel 1766, il re concede una riduzione del tasso annuo dovuto dalla comunità ebraica degli «antichi Stati» all'erario, motivandola con la sua «notoria inopia», conseguente al minor commercio di roba usata e alle difficoltà incontrate da «moltissimi particolari ebrei».

Agli occhi del sovrano e dei suoi ministri l'allargarsi della fascia degli ebrei poveri e privi di occupazioni definite si traduce subito in termini di ordine pubblico; e quindi si predispongono misure «per estirpare anche negli ebrei l'ozio e la facilità di recarsi in pellegrinaggio», ossia il «pericolo dei mendicanti». Una situazione analoga si produce nel Monferrato <sup>15</sup>, e la si imputa sia al succedersi di cattivi raccolti che al declassamento di Casale dal rango di capitale. Ma le ragioni della crisi appaiono meno effimere e più radicate: «ottanta famiglie all'estrema necessità ridotte», «gli stessi capi da casa... menano una vita sospetta e riprensibile, li quali, rivoltandosi con minacce contro quelli che sono in dritto di riprenderli, qualora vengono sgridati e corretti, e vivendo nello stesso ghetto, e nella notte rinchiusi, non lasciano d'incutere gran timore». Anche qui la disoccupazione, l'ozio forzato, devono essere affrontati con misure di polizia.

Nel 1772 il Primo ufficiale delle finanze offre un fosco quadro di Alessandria, la meno popolata fra le tre Università piemontesi <sup>16</sup>: nella «povertà sono caduti e tuttavia si ritrovano tutti gl'ebrei... trattane alcune case di detti ebrei, quali hanno i banchi feneratizi...; tutti gli altri sono poveri, dovendosi aggiungere ancora che li sudetti ebrei possessori di detti banchi non tirano a sé tutto il denaro del Paese», poiché risentono della concorrenza del Monte di pietà. Inoltre i pochi benestanti,

<sup>13</sup> *Ibid.*, 1 ottobre 1781.

<sup>14</sup> Le due condotte dell'Università piemontese, datate 18 agosto 1754 e 11 luglio 1766, sono riprodotte in *Raccolta...* cit., pp. 437-441 e pp. 442-450 rispettivamente.

<sup>15</sup> La descrizione della povertà e disoccupazione regnanti nei ghetti monferrini è contenuta nella condotta del 6 luglio 1768, edita *ibid.*, pp. 556-560.

<sup>16</sup> Il conte Botton di Castellamonte era stato richiesto di un parere sul rinnovo della condotta all'Università ebraica di Alessandria: AST, *Corte, Materie ecclesiastiche*, cat. 37, mazzo 2 da inventariare, Torino, 8 settembre 1772.

dovento sostenere «il privato peso del soccorso de' loro poveri, non possono considerarsi agiati». Se entriamo in un ghetto di media grandezza, a Savigliano <sup>17</sup>, ad esempio, vediamo che nel 1773 la necessità del suo trasloco è motivata con il fatto delle «vendite e rivendite di abiti laceri e succidi, nel che questi ebrei fanno consistere il nervo del loro commercio per essere quasi tutti miserabili, ad eccezione di tre famiglie». Questa eccezione si identifica nei Segre («banchieri et hanno due botteghe»), nel Colombo (il cui «commercio è fare degli affittamenti, vender grano a' paesani ed è anche banchiere») e nella vedova Todros («la quale ha una bottega nel miglior posto della città»). A Cuneo <sup>18</sup> il prefetto spiega che, per «sua angustezza e povertà quasi universale», il ghetto «dà luogo a molti disordini» ed è rifugio di vagabondi e di persone senza arte.

Ma nello stesso ghetto convivono anche ebrei che, appassionati di teatro, vi si recano, a parere del prefetto, con «troppa libertà e baldanza». La passione degli ebrei per la commedia e l'opera è diffusa in tutto lo Stato e crea alle autorità governative problemi di ordine pubblico e di comportamento sociale: a Vercelli ci si preoccupa di evitare che con la scusa del teatro gli ebrei escano di notte per altri loro «negozi», mentre ad Acqui il permesso è riservato a «quelli che non danno luogo a sospettare di loro... escludendo quelli che appena hanno da vivere». Un curioso episodio indicativo di alcuni interessi profani che circolavano nei ghetti ci è segnalato dal vescovo di Saluzzo, che in una lettera alle autorità statali esprime tutta la sua approvazione per il rogo di libri dalle «qualità perniciose» sequestrati durante una perquisizione della polizia in casa di Raffaele Segre; gli unici due libri di cui ci tramanda la segnalazione sono la *Pucelle d'Orléans* di Voltaire e le *Poesie amoroze* del Marino.

Nella scala sociale del Piemonte settecentesco — di cui il ghetto è un simbolo, un emblema anche per l'ebreo mercante — si respira sempre più un'aria di progressivo isolamento degli ebrei, di rarefazione dei contatti col mondo esterno cristiano, di separazione fra due culture. I rapporti economici si mantengono intensi, ma si è rafforzata una barriera sociale, cui l'obbligo del segno giallo distintivo dà apparenza ancora più vistosa. Questo obiettivo, nonostante la resistenza opposta dagli organi statali, fu perseguito con accanimento dalle autorità religiose. La convinzione che la giurisdizione sugli ebrei fosse di competenza laica, quasi un corollario della «tolleranza» che il principe garantiva a «un corpo di sudditi, come viene ad essere l'Università degli ebrei», solo di rado riusciva in concreto a prevalere sull'efficace e insistente azione degli ecclesiastici. Sia che la Chiesa operasse per la conversione dei minori sottratti ai loro genitori o per la predica obbligatoria imposta a tutti i maggiorenni o arrivasse a ingerirsi direttamente nella vita dei ghetti, il governo non riusciva a contenerne con efficacia l'aggressiva intraprendenza. La stret-

<sup>17</sup> AST, *Corte, Provincia di Fossano*, mazzo 4, doc. 21, con acclusa pianta colorata del ghetto, e doc. 28; AC Savigliano, *Ordinati*, reg. 45, *passim*, specialmente ff. 226r-228r.

<sup>18</sup> AST, *Corte, Materie ecclesiastiche*, cat. 37, mazzo 2 da inventariare, Vercelli, 28 gennaio 1766; Cuneo, 9 febbraio 1776 e 12 gennaio 1779; Acqui, 1 gennaio 1782; AST, *Corte, Lettere vescovi*, Saluzzo, mazzo 3, Saluzzo, 20 luglio 1790.

ta ortodossia cattolica della Corona sabauda, ulteriormente accentuatasi nel corso del regno di Carlo Emanuele III, costituiva un limite oggettivo difficile da superare.

Nel 1741 il nunzio apostolico assicurava la Santa Sede che le autorità sabaude «non s'oppongono mai all'osservanza delli editti contro gl'ebrei», né li proteggono, anzi «si dà il braccio contro li medesimi con tutta prontezza»<sup>19</sup>. Con la firma del concordato il clima fra Stato e Chiesa si era appena rasserenato. L'indirizzo perseguito dal re nei confronti degli ebrei doveva conformarsi al nuovo quadro: la loro presenza in Piemonte era funzionale all'espansione delle risorse e alle esigenze del fisco, ma non doveva creare problemi d'ordine pubblico e, men che meno, dottrinari e culturali. In questo senso Carlo Emanuele III, accogliendo alcuni argomenti giurisdizionalistici, esclude ogni diretta ingerenza delle autorità ecclesiastiche nella vita dei ghetti, onde evitare turbamenti e incidenti; ma diede loro man forte ogni qual volta fosse in gioco la supremazia indiscussa della Chiesa cattolica e della sua fede.

Voglio solo ricordare un esempio emblematico, a mio avviso, dell'inflessibile attuazione delle norme canoniche nella delicatissima materia del battesimo somministrato a bambini ebrei all'insaputa e contro la volontà dei genitori che ne avevano la patria potestà. Nel 1774 i soldati di giustizia sottraggono a Carmagnola un bimbo ai suoi genitori sulla base della sola dichiarazione del giovane che gli ha praticato il battesimo. Il padre del giovanissimo catecumeno<sup>20</sup> è costretto a scusarsi col re perché nel suo dolore «per essere fuori di sé» ha respinto cento lire che il sovrano voleva corrispondergli a suo conforto per «benigno riguardo».

Quasi al termine del suo regno, Carlo Emanuele III nel 1771 ribadiva la propria competenza esclusiva sugli ebrei<sup>21</sup>, «avendo la Maestà Sua, così nelle generali sue *Costituzioni* come nelle particolari concessioni fatte agli ebrei, stabilite le regole più addattate e circospette per loro contegno... essendo incaricati i magistrati è giudicenti di farle osservare, a riparo de' disordini che potessero altrimenti occorrere». Si riaffermava così un principio che aveva trovato il suo più fermo assertore in Vittorio Amedeo II, ma che ormai aveva perso molto del suo smalto: l'influenza culturale della Chiesa aveva infatti permeato la società piemontese e riecheggiava anche nei carteggi delle autorità laiche. Nel 1772 il prefetto di Alessandria giustifica i disordini antiebraici, provocati da «contadini e plebe» in occasione del battesimo di neofiti, con «il gran disprezzo che mostrano verso gli ebrei gli ecclesiastici e i mercanti cristiani».

Al volgere del secolo, dunque, la collocazione delle comunità ebraiche e dei

<sup>19</sup> A.SEG.VAT., *Nunziatura di Savoia*, reg. 165, f. 241v, Torino, 10 maggio 1741.

<sup>20</sup> Si tratta di Simone Segre, cui è stato sottratto il figlio unico di due anni, battezzato l'anno precedente da un suo «confidente»: AST, *Corte, Materie ecclesiastiche*, cat. 37, mazzo 2 da inventariare, 21-28 giugno 1774.

<sup>21</sup> *Ibid.*, mazzo 11 da inventariare, Torino, 7 aprile 1771; l'occasione era stata offerta dalla pretesa dell'inquisitore di aver l'autorità di decidere sulla richiesta di alcuni ebrei di insediarsi a Tortona.

ghetti nel quadro istituzionale del Regno si è definito: l'intervento del governo, delle autorità municipali, dei vescovi e, in genere, del clero, può talora incorrere in qualche temporanea frizione, ma i rispettivi confini sono stabilmente delineati. L'atteggiamento del governo negli anni '80 e nei pur così precari e tumultuosi anni '90 è quello di consolidare una scelta politica ormai stabile: né la bolla antisemitica di Pio VI del 1774, né la dura ricondotta imposta nel 1777 dalla repubblica di Venezia ai suoi ebrei, da una parte; né dall'altra, l'editto di tolleranza concesso da Giuseppe II in tutto il suo Impero registrarono alcun immediato riflesso nei funzionari sabaudi.

Certo essi non avrebbero sottoscritto la motivazione con cui nel 1715 i loro predecessori avevano risposto affermativamente al quesito se l'immunità fiscale potesse applicarsi anche a un ebreo padre di dodici figli <sup>22</sup>. Infatti, a parere di quei giuristi regi, che si richiamavano alla «ragione comun» e al diritto naturale, valido anche per gli ebrei, «partecipando pur essi della natura umana, corre obbligo di soccorrerli e sollevarli» alla stregua dei cristiani. E il concetto era stato ribadito nel decennio successivo dal Consiglio dei memoriali, cui spettava di esaminare i ricorsi ebraici contro le norme delle *Costituzioni regie* del 1723: non solo devono essere loro garantiti i mezzi di sussistenza «ogni qualvolta viene dal Principe tollerato un popolo ne' suoi Stati, vuole la ragion delle genti, anzi della natura stessa, che non se li tolga la facoltà degli alimenti», ma la stessa espressione della vita religiosa e culturale «volendo la ragion de le genti che ad un popolo tollerato si permetta tutto ciò che le resta indispensabilmente necessario per vivere secondo la loro religione». E nello Stato sabauda l'unico «popolo tollerato» era appunto quello ebraico.

Sull'Italia soffiavano già i venti rivoluzionari, ma in Piemonte il problema che si riproponeva alle autorità con maggior frequenza era quello del prestito ebraico, da più parti avvertito ormai come un privilegio arcaico, in contrasto con lo sviluppo economico del paese. Anche agli occhi di un illuminista quale Francesco Dalmazzo Vasco, «questa classe d'uomini [ossia gli ebrei banchieri] è perniciosa per tutti i versi, senza veruna utilità;... non vi è altro mezzo se non o di lasciarli possedere, cosa inconvenientissima in Piemonte, o di non averli affatto» <sup>23</sup>.

Nessuna delle due alternative aveva in realtà alcuna possibilità di essere accolta; neppure la seconda. Oggetto di dibattito era soltanto il modo di temperare e rendere il più confacente possibile al vantaggio dello Stato le caratteristiche degli ebrei e il loro «stato civile» diverso e inferiore. Questa espressione compare con frequenza all'inizio degli anni '90: il loro «stato civile» è una *vox media* che volta a volta assume toni e significati diversi: nell'intendente di Acqui <sup>24</sup> si colora di accenti com-

<sup>22</sup> Il parere favorevole dei giuristi, datato 14 marzo 1715, è riprodotto in *Raccolta...* cit., p. 419; quello elaborato dal Consiglio dei memoriali, cui erano state sottoposte per l'esame le proposte ebraiche di modifica alle *Regie Costituzioni* è in AST, *Corte, Materie ecclesiastiche*, cat. 37, mazzo 1, doc. 35, 19 gennaio 1724.

<sup>23</sup> GIOVANNI LEVI, *La seta e l'economia piemontese del Settecento. A proposito di un saggio inedito di Dalmazzo Francesco Vasco*, in «Rivista storica italiana», LXXIX (1967), p. 818.

<sup>24</sup> Il parere dell'avvocato generale Berzetti di Buronzo sulla richiesta ebraica di mante-



passionevoli, di auspici alla redenzione sociale e alla tolleranza, nel presidente del Magistrato del Consolato di sentimenti di riservata prudenza «sotto l'osservanza delle cautele che per il loro stato civile sono prescritte».

Ma i magistrati piemontesi tendevano a ricondurre ogni discorso sulla condizione ebraica alla congruità del tasso d'interesse, rimasto ancorato al 18%, indicato come la peculiarità che permetteva e giustificava la presenza degli ebrei, posto che «professano per loro disgrazia altra religione» e che «ha creduto il governo di dover tollerare negli Stati questa setta». Era appunto con siffatte motivazioni non economiche, ma politiche che nell'anno della Rivoluzione francese l'avvocato generale sosteneva la necessità di mantenere il tasso a un livello così elevato. E il sovrano, che sin dal 1749 si era ufficialmente posto il problema, ancora nel 1796 nell'ultima condotta che concede all'Università ebraica di Alessandria, riservandosi di prendere una decisione, propende per un semplice ritocco.

Qualche ansia nella tenace difesa delle antiche discriminazioni, e di un mondo prossimo alla fine, si avverte nel parere con cui nel 1797 l'avvocato generale suggerisce di respingere la richiesta avanzata dai cinque più ricchi ebrei della capitale, che chiedono di poter traslocare le loro abitazioni in vie adiacenti, ma esterne al ghetto, per non essere costretti a emigrare verso lidi più accoglienti. L'avvocato generale esclude con ironia che essi pensino seriamente di andarsene altrove: qui sono nati, qui vivono «tranquilli e sereni», hanno «le loro sostanze, le loro abitudini e relazioni di famiglia». Il vicario di polizia aveva preso sul serio la loro minaccia ed era disposto a cedere alle loro richieste; l'avvocato generale no<sup>25</sup>; ma nessuno dei due ha preso in considerazione l'arma che per generazioni aveva fatto tremare gli ebrei: l'espulsione.

Quei cinque ricchi mercanti e imprenditori torinesi avvertivano certo come insopportabile restare rinchiusi nei ghetti, che da oltre un anno erano stati abbattuti in tutta la Val Padana. Del resto ritroveremo uno di loro, Samuel Jacob Ghidiglia, che aveva da poco eretto una fabbrica di seta a Moncalieri, fra i dodici delegati italiani «dell'Impero», ossia dei dipartimenti piemontesi, all'Assemblea ebraica convocata a Parigi nel luglio del 1806 da Napoleone. Gli siederanno accanto un ex sindaco (nel 1778-79) dell'Università di Alessandria, Lelio Salomone Vitale, e i due sindaci (nel 1797) di quella del Monferrato, Emilio Vitta e Giuseppe Benedetto Pavia. Per questi uomini evidentemente era maturo un cambiamento radicale.

Eppure i nostri due sindaci del Monferrato non dovevano certo aver guardato con occhio benevolo quei loro correligionari che nell'estate di quello stesso 1797 ave-

---

nere il tasso d'interesse al 18 per cento è in AST, *Corte, Materie ecclesiastiche*, cat. 37, mazzo 3 da inventariare, Torino, 25 novembre 1789; la memoria dell'intendente Capriata è *ibid.*, Acqui, 3-10 gennaio 1792.

<sup>25</sup> *Ibid.*, i pareri del vicario di polizia e dell'avvocato generale sono rispettivamente datati 21 giugno e 26 settembre 1797.

vano provocato disordini nel ghetto di Casale <sup>26</sup>. Era successo che la Congrega maggiore dell'Università del Monferrato aveva approvato non senza contrasti un nuovo riparto dei carichi fiscali fra i contribuenti e al rabbino incombeva di notificare con solennità la scomunica agli evasori. Ma «entrata all'improvviso in essa sinagoga una quantità de' più poveri ed abietti ebrei, tumultuosamente gridando spensero le torchie che già erano accese, ed obbligarono il rabbino suddetto a desistere», e la sommossa era continuata per tre giorni. A fare la denuncia erano i maggiorenti della comunità di Acqui con un linguaggio affatto amichevole: segnalavano alle autorità statali che nel ghetto casalese vi era una pericolosa massa di poveri e di scontenti, facile da manovrare. Ciò che merita qui rilevare è che la protesta si esauriva entro l'ambito della comunità, senza che la pur attenta e sospettosa polizia piemontese potesse cogliere alcuna eco di quelle idee rivoluzionarie che ormai circolavano dovunque.

Di questa chiusura, della difficoltà in cui gli ebrei si trovavano a fare proprie le idee più avanzate che percorrevano il Piemonte e l'Europa, possiamo cogliere segni indicativi ancora in uno scritto del 1798, che si apre professando la fedeltà di tutti i «confratelli» verso la monarchia così duramente provata «in questi tristi avvenimenti». Le proposte che vi trovavano espressione erano più che moderate e tradiscono l'origine mercantile e benestante del loro autore: mantenimento dei ghetti, facilitazioni, ma non piena libertà, per gli investimenti fondiari; controllo dello Stato sulle conversioni dei fanciulli; bando per i mendicanti ebrei forestieri.

Chi formulava queste richieste, riteneva necessario conservare l'anonimato <sup>27</sup>, ma certo non aveva assorbito l'influenza di quei giacobini che la protezione francese rendeva di giorno in giorno più invisibili e molesti al loro re. Sarà solo con la stabilità del governo napoleonico che gli ebrei si dimostreranno disposti a incrinare il proprio isolamento e a prendere parte attiva nella vita del Paese.

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, i disordini, come si deduce dalla relazione inoltrata a Torino dall'intendente generale, si erano verificati prima del 20 giugno 1797.

<sup>27</sup> GIORGINA LEVI, *Gli ebrei in Piemonte...* cit., pp. 516-519.

TRA TOLLERANZA E REPRESSIONE:  
ROMA E GLI EBREI NEL '700

Nel ripercorrere il cammino difficile e contraddittorio dei rapporti tra Roma e gli ebrei nel corso del '700, va subito detto che il primo trentennio del secolo non sembra innovare nei confronti degli ebrei riguardo a quanto, negli orientamenti e nelle situazioni di fatto, si era configurato lungo l'età della Controriforma, e in particolare nello scorcio del '600. Rimasta in vigore la bolla *Cum nimis absurdum* (1555) di papa Paolo IV, col suo minuzioso armamentario di imposizioni e di divieti, la prassi stessa e persino il diritto attraverso una serie di interventi della Rota romana — di grande peso, com'è noto, nella dottrina giurisprudenziale del tempo — avevano portato a Roma e nello Stato pontificio alla mitigazione di talune disposizioni più restrittive del documento, consentendo ad esempio che si potessero tenere botteghe ed esercitare attività commerciali a Roma fuori dei limiti del ghetto. E anche se non erano del tutto spente, non mostravano particolare incidenza la linea delle prediche coatte e la politica delle conversioni, incentrate sull'attività della Casa dei catecumeni e del Collegio dei neofiti: quegli orientamenti tradizionali cioè, che sintetizzati non senza efficacia dall'opera di un dotto *scriptor* della Biblioteca Vaticana, ebreo convertito di origine veneziana, Giulio Morosini, *Via della fede mostrata agli Ebrei*, apparsa nel 1683, pure sembreranno ancora ispirare la S. Sede da una parte, con un editto del 1704, a ricercare i mezzi per «la più facile conversione» degli ebrei, e dall'altra, con un altro documento del 1708, a tenere il più possibile isolati i catecumeni da contatti pericolosi con l'esterno <sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Oltre K.R. STOW, *Catholic Thought and Papal Jewry Policy 1555-1593*, New York, The Jewish Theological Seminary of America, 1977, cfr. in generale il vecchio, ma ancora utile, lavoro di E. RODOCANACHI, *Le Saint-Siège et les Juifs. Le Ghetto à Rome*, Paris, Firmin-Didot, 1891; cfr. anche per una serie di editti e disposizioni, riguardanti gli ebrei di Roma e dello Stato pontificio tra il '500 e il '700, in BIBLIOTECA APOSTOLICA VATICANA, *Raccolta Generale Diritto Canonico*, III. 98 (1-16), «Disposizioni concernenti gli Ebrei che dimorano nello Stato pontificio». Per l'opera del Morosini cfr. *Via della fede mostrata a' gli Ebrei da GIULIO MOROSINI venetiano, scrittore della Biblioteca Vaticana nella lingua ebraica... Opera non men curiosa che utile, principalmente per chi conversa, o tratta con gli Ebrei, o predica loro*, in Roma, nella Stamperia di

All'alba del nuovo secolo, dunque, il retaggio del passato poteva soprattutto trasparire dall'antico obbligo, ribadito in termini più che mai perentori tra il 1699 e il 1700, in occasione dell'Anno Santo, del segno giallo come elemento visibile di una condizione di inferiorità e di una esclusione dell'ebreo dalla società cristiana, se il peso secolare di una condizione difficile per la comunità ebraica romana, diversamente che per le altre maggiori comunità ebraiche dello Stato, come quelle di Ancona e di Ferrara, non fosse stato rappresentato in particolare dai termini critici di un cospicuo indebitamento intanto maturato nei confronti della Camera apostolica<sup>2</sup>. Era stato Innocenzo X, nel quadro di un faticoso quanto vano risanamento delle finanze papali alla fine della guerra dei Trent'anni, ad avviare un tentativo di soluzione, chiamando la comunità ebraica romana a sottoscrivere al debito pubblico dello Stato pontificio, con un prestito di 1660 luoghi del Monte Annonario II erezione, per un valore di 166.000 scudi al 4,5%, somma che corrispondeva al valore capitale di quanto dovuto per gli interessi dei debiti contratti, con l'obbligo ovvio del pagamento dei nuovi interessi annui nonché della graduale estinzione del debito complessivo, mentre una ipoteca generale veniva posta a garanzia su tutti i beni della comunità stessa.

Il rimedio si era presto rivelato peggiore del male, per le particolari condizioni della sottoscrizione e per lo stato di evidente debolezza della comunità che avevano aperto una tragica china verso la quale essa era precipitata alla conclusione del travagliato secolo XVII. Era giunta, oltre tutto, nel 1682, una disposizione dell'austero e rigorista Innocenzo XII, che aveva imposto la chiusura di tutti i banchi ebraici esistenti a Roma e nello Stato pontificio entro il termine di quattro mesi, sebbene forme di prestito ebraico, parziali e indirette, siano continuate nel '700, come appare dalle denunce contenute in un editto papale del 1740. E sempre sotto Innocenzo XII, nel 1698, una speciale congregazione cardinalizia, investita dell'incarico di provvedere allo stato economico della comunità ebraica — anche per consentire il pagamento dei creditori cristiani dopo la chiusura dei banchi ebraici di quindici anni prima — non aveva trovato altra soluzione che quella di ammetterla ad un nuovo prestito di 1288 luoghi sul Monte S. Pietro V erezione per 128.000 scudi al 3%, nel quadro di un ulteriore ritocco del debito pubblico pontificio che si andava effettuando in quegli anni.

Non sorprenderà perciò che, dopo queste vicende, ben gravi fossero ai primi

---

Propaganda Fide, 1683: su di essa, ma anche per un quadro d'insieme, cfr. F. PARENTE, *Il confronto ideologico tra l'ebraismo e la Chiesa in Italia*, in *Italia Judaica. Atti del I Convegno internazionale, Bari 18-22 maggio 1981*, Roma, Multigrafica, 1983, pp. 303-381, in particolare p. 354 e seguenti.

<sup>2</sup> Cfr. A. MILANO, *Ricerche sulle condizioni economiche degli ebrei a Roma durante la clausura nel ghetto (1555-1848)*, estratto da «La Rassegna mensile di Israel», V (genn.-apr. 1931), nn. 9-12; VI (mag.-giu. 1931), nn. 1-4, che si terrà presente anche per quanto si dirà più avanti, salvo altre indicazioni specifiche.

del '700 i segni di decadenza della comunità ebraica romana. A nulla varranno i lavori di una congregazione di esperti insediata nel 1703, che pure allargherà la sua indagine conoscitiva alle comunità ebraiche di Ferrara, Lugo e Cento; e a poco o a nulla i lavori dell'altra e più prestigiosa congregazione cardinalizia, istituita nel 1713, che emanerà una sterile raffica di editti nel 1719. E ben limitati e tardivi appariranno alcuni provvedimenti di Clemente XI nel 1720. A conferma dello stato di degrado e di impoverimento del ghetto sta il fatto che nello stesso anno ne verrà ristretta la delimitazione, svuotata ormai, in parte almeno, di abitanti e di attività rispetto ai livelli di tenuta cinque-seicenteschi.

I nodi non risolti verranno al pettine sulla soglia degli anni '30. A conclusione dell'arco storico della Controriforma, a ricercare una soluzione «economica» dei problemi riguardanti la comunità ebraica romana si muoverà questa volta direttamente il S. Uffizio. È del 3 agosto 1731 infatti l'ordine emanato dal commissario generale dell'Inquisizione romana, il domenicano Luigi Maria Lucini, al perito Raimondo Rasi di visitare l'archivio degli ebrei nel ghetto, di presentare un resoconto del debito e di suggerire il modo «col quale può da questo [la comunità] facilmente sgravarsi». I risultati dell'inchiesta, presentati dal Rasi poco più di un anno dopo, nel novembre 1732, riveleranno una situazione a dir poco catastrofica<sup>3</sup>. Il debito ascendeva ormai a 537.349 scudi e 21 baiocchi, come venne calcolato con scrupolosa esattezza dal computista, per il debito di capitale di 358.550 scudi e per gli interessi di quasi 179.000 scudi accumulatisi dal 1698 in avanti per l'onere che la Camera apostolica si era assunto — senza ottenere mai il relativo rimborso da parte della comunità ebraica — di corrispondere ai detentori dei luoghi di Monte l'interesse per i 1660 luoghi già del Monte Annona II erezione passati in quell'anno al Monte Ristorato II erezione.

Non è qui il caso di seguire il Rasi nei suoi calcoli puntigliosi, dai quali riusciva a ricavare un sia pur modesto attivo, di 5279 scudi, tra le entrate e le uscite della comunità, atto ad avviare a realizzazione concreta, a suo giudizio, quel «facile sgravio», sul quale era stato chiamato a dare risposta. In realtà, per i suoi risvolti religiosi e politici, la situazione era ben più complessa di quanto il modesto perito potesse intuire dietro i suoi accorgimenti puramente contabili. La Camera apostolica aveva mal digerito che il S. Uffizio fosse entrato nell'«economico», che considerava di sua esclusiva spettanza, anche se il diritto e la prassi attribuivano al S. Uffizio la giurisdizione complessiva sugli ebrei: tensioni e conflitti di competenza tutt'altro che trascurabili nell'ambito della burocrazia pontificia, nella sua duplice realtà dagli incerti confini, ad un tempo ecclesiastica e temporale. Non indirizzata perciò né al S. Uffizio né alla Camera apostolica, ma, come era nella prassi di un governo basato su più Congregazioni, ad una nuova particolare Congregazione nominata

<sup>3</sup> ARCHIVIO DI STATO DI ROMA, *Camerali II, Ebrei, Memorie Generali*, [d'ora in poi ASR, *Camerali II*] b.1, «Perizia fatta d'ordine della Sacra Congregazione del S. Offizio da Raimondo Rasi perito-deputato da detta Sacra Congregazione a visitare l'Archivio degl'Ebrei del Ghetto di Roma. Tomo Primo. Sopra l'Economico», 1732.

da Clemente XII, nella quale sotto la presidenza del cardinale camerlengo Albani salomonicamente erano posti gli uni di fronte agli altri due autorevoli prelati provenienti dalle strutture religiose della Chiesa, l'assessore al S. Uffizio e il vicergerente di Roma, e due importanti esponenti dell'amministrazione finanziaria dello Stato, il tesoriere generale e il commissario della Camera Apostolica, la relazione del Rasi, approvata nelle sue linee generali, provocherà la nomina di un visitatore della comunità ebraica, scelto nell'aprile del 1733 nella persona di mons. Bolognetti <sup>4</sup>.

È dopo tale visita, di cui ignoriamo le modalità e i risultati, che sembrerà avviarsi, nei primi anni di pontificato di papa Corsini, qualche timido passo nella prospettiva di uno svecchiamento dello Stato, nel clima delle riforme o dei dibattiti sulle riforme che attraversano ancora gli anni '30 del '700 <sup>5</sup>. Nel 1734 in effetti la Congregazione abbozzerà un piano organico per risolvere le sorti della comunità ebraica romana, calcolata allora a 126 famiglie «capitaliste» e a 724 famiglie «povere», per un totale di 5000 persone. Esso prevedeva l'alleggerimento o l'eliminazione di alcuni pesi tradizionali, come la tassa capitolina (830 scudi) quale contributo per giochi popolari durante il carnevale, o la tassa per la casa dei catecumeni (1400 scudi), che la comunità ebraica era tenuta a pagare anche per conto delle altre comunità dello Stato e di cui si negava il fondamento di giustizia, constatandosi quello di puro e semplice «aggravio», o quella del cosiddetto «pretatico» (di 107 scudi annui), corrisposta dalla comunità a taluni parroci per la loro perduta giurisdizione su parti del territorio chiuso ormai da tempo nella cinta del ghetto. Esso inoltre, nell'atmosfera di diffuso neomercantilismo che circola in Italia e in Europa in questi decenni, toccando anche lo Stato pontificio, con la creazione del porto franco di Ancona, lo sviluppo del porto di Civitavecchia e la costruzione del porto Corsini a Ravenna, suggeriva, per la verità in termini assai vaghi, «di trovare la maniera di una qualche industria» vantaggiosa all'attività delle diverse comunità ebraiche, e non soltanto di quella romana <sup>6</sup>.

Ai buoni propositi dovette seguire ancora una volta poco o nulla, se alcune anonime *Osservazioni circa lo stato presente d'economia dell'Università degli Ebrei di Roma*, databili al 1769 o ad anni immediatamente successivi, pur riferendosi anche ad ulteriori tentativi avviati negli anni '50, malinconicamente potevano constatare come «una perniciosa inazione occupò tutto l'affare» <sup>7</sup>. Oltre il peso tutt'altro che lieve di una tradizione di divieti e di controlli che gravava in particolare sulla comunità ebraica romana, e oltre le resistenze e la scarsa flessibilità di uno Stato *sui generis*

<sup>4</sup> Vedi *ibid.*, altra documentazione e vari memoriali successivi alla inchiesta del Rasi.

<sup>5</sup> Cfr. in generale F. VENTURI, *Settecento riformatore. Da Muratori a Beccaria*, Torino, Einaudi, 1969, p. 7 ss.; più specificamente per i tentativi avviati nello Stato pontificio cfr. M. CARVALE - A. CARACCILO, *Lo Stato pontificio da Martino V a Pio IX*, Torino, UTET, 1978, p. 468 e seguenti.

<sup>6</sup> Cfr. ASR, *Camerale II*, b.1, «Memoria dell'Università degli Ebrei sugli assegnamenti e sui pesi della medesima».

<sup>7</sup> *Ibidem*.

quale era quello pontificio, sulla vagheggiata soluzione dei problemi dovettero però influire negativamente, in questa occasione, anche due elementi, l'uno interno alla comunità, l'altro esterno, tali da bloccare sul nascere il corso di un orientamento nuovo della politica papale, sebbene di un orientamento più favorevole si avvantaggeranno contemporaneamente altre comunità ebraiche dello Stato, come ad esempio quella di Ancona, che si vedrà riconfermati, nel 1738, i suoi privilegi e i suoi margini di autonomia e di attività <sup>8</sup>.

*Post factum*, da una memoria non datata, ma successiva al 1751, siamo in grado di sapere quel che vi fu all'interno della comunità ebraica romana dietro la fallita operazione avviata nel 1731-1732. Questa voce tardiva di denuncia degli annosi problemi che ancora si trascinavano nei riguardi della comunità, in un momento particolarmente difficile, come vedremo, nella piena età di Benedetto XIV, ci rivela infatti uno scontro nell'ambito della comunità stessa, che durava da tempo, e che aveva raggiunto il suo apice appunto nel 1731: uno scontro tra i membri più facoltosi e influenti della comunità e i «mezzani», come li definisce il testo, cioè i più modesti operatori economici, circa la ripartizione del carico fiscale in proporzione ai livelli patrimoniali denunziati ogni quinquennio sotto giuramento dai diversi contribuenti, a partire dal 1711. Che i primi fossero riusciti o ad eludere il giuramento o ad assicurarsi un consistente margine di evasione fiscale, grazie al complesso meccanismo della denuncia dinanzi ai Sette tassatori scelti dalla Congregazione dei Sessanta, che essi di fatto controllavano; e che il carico tributario e degli adempimenti della comunità anche nei confronti della Camera Apostolica si fosse di conseguenza scaricato sulle fasce economicamente più deboli della popolazione del ghetto, se esprimeva da un lato la forza di alcuni gruppi all'interno della comunità, che riuscivano a tenere in scacco persino le leve della macchina finanziaria dello Stato pontificio, nonostante i periodici controlli da parte della Tesoreria generale, aveva finito col bloccare dall'altro di fatto la intera comunità nella sua insolvenza verso la Camera Apostolica <sup>9</sup>.

Non è un caso perciò che nel 1732, tra la crisi interna della comunità ebraica e i tentativi di papa Corsini, si inserisca un elemento esterno, che rispecchia le allar-

---

<sup>8</sup> Cfr. *Privilegi concessi da diversi Sommi Pontefici all'Università degl'Ebrei, Turchi, Greci ed altri mercanti levantini nella città di Ancona* ..., Roma, nella Stamperia della Camera Apostolica, 1738.

<sup>9</sup> ASR, *Camera II*, b.1, Memoria s.d., firmata da Carlo Lang; per la vita interna della comunità ebraica romana e per il sistema di denuncia dei beni in vigore nei primi anni del '700 cfr. inoltre *Pragmatica e regole da osservarsi dall'Ebrei di Roma per loro buon governo, e pubblico beneficio, fatta l'anno 1702 nel Fattorato de Magnifici Samuele Ascarelli, Tranquillo Volterra e Raffaele Bises*, in Roma, nella Stamperia della Reverenda Camera Apostolica, 1702, e *Capitoli et ordini per regolare il giuramento universale da prestarsi dagli Ebrei dimoranti nella città di Roma per il quinquennio principiato il primo agosto 1701, e publicati li 15 aprile 1703. Nel Fattorato delli Magnifici Rabbi Tranquillo Corcos, Abram Thedesco, et Emanuel Thedesco Fattori; e Iacobbe Caijat Depositario*, in Roma, nella Stamperia della Reverenda Camera Apostolica, 1703.

mate resistenze curiali di fronte agli sviluppi del nuovo corso economico e politico del pontificato di Clemente XII, e che ripropone con estrema durezza nell'Italia del '700, agli albori delle riforme, tutta la strumentazione politico-religiosa antiebraica della Controriforma più accesa. Interprete e portavoce di una linea intransigente tutt'altro che disarmata sarà ora il vecchio cardinale Vincenzo Petra, influente in Curia sin dai tempi di Innocenzo XII, prefetto della congregazione di Propaganda Fide, giurista e canonista rigido, ma di alto livello, che sottoporrà al pontefice il testo di un editto assai particolareggiato, nel quale venivano riproposte tutte le disposizioni repressive della bolla di Paolo IV e di altri successivi documenti papali: dalla condanna e dal sequestro di libri ebraici attinenti alla Scrittura in possesso di ebrei in ghetto, o posti in circolazione anche all'esterno, alla proibizione imposta agli ebrei di uscire dal ghetto senza il segno giallo, al divieto di trattare o commerciare con cristiani e di soggiornare, senza specifica autorizzazione e oltre lo stretto necessario, in luoghi di fiere e mercati <sup>10</sup>. Non sorprenderà che a tale sollecitazione sia stato opposto un netto rifiuto da parte di Clemente XII che, provenendo dall'apparato finanziario della Chiesa per essere stato a lungo Tesoriere generale prima di cingere la tiara, era in grado, oltre che da pontefice, da sovrano di uno Stato composito quale quello pontificio, di valutare i rischi di una politica puramente repressiva come quella suggerita dal Petra, in un momento in cui, dopo la guerra di successione spagnola, gli scacchi politici del pontificato di Clemente XI, e il disordine finanziario del pontificato di Benedetto XIII, Roma andava avviando una più avveduta linea di raccoglimento e di ricostruzione, come si è accennato, alla luce di orientamenti che erano a metà strada tra il «buon governo» tradizionale dello Stato e l'incipiente riformismo <sup>11</sup>.

Sorprenderà invece che l'editto antiebraico del 1732, una volta scomparso il Petra nel 1747, venga riproposto con qualche modesto ritocco e promulgato il 17 settembre 1751 sotto il pontificato di Benedetto XIV, un pontefice di cui la storiografia ha sottolineato, non senza ragioni, le aperture verso la società civile e le qualità di lungimirante tolleranza <sup>12</sup>. Tutto prenderà l'avvio questa volta dalla ripresa dell'annosa questione della insolvenza della comunità ebraica romana nei confronti

<sup>10</sup> E. RODOCANACHI, *Le Saint-Siège...* cit., p. 196 ss.; sul Petra cfr. in particolare L. CARDELLA, *Memorie storiche de' cardinali della Santa Romana Chiesa...*, VIII, Roma, Pagliarini, 1794, pp. 203-205.

<sup>11</sup> Andrà ricordato tra l'altro che nello stesso anno, dettata da evidenti preoccupazioni di carattere amministrativo, appare la *Collectio constitutionum, chirographorum, et brevium diversorum Romanorum Pontificum pro bono regimine Universitatum, ac Communitatum Status ecclesiastici, et pro ejusdem Status felici gubernio promulgatorum...*, Romae 1732-1743.

<sup>12</sup> Cfr. E. RODOCANACHI, *Le Saint-Siège...* cit., p. 197 ss., per l'editto del 1751; su Benedetto XIV cfr. M. ROSA, *Tra Muratori, il giansenismo e i «lumi»: profilo di Benedetto XIV*, in *Riformatori e ribelli nel '700 religioso italiano*, Bari, Dedalo, 1969, pp. 49-85; in particolare per l'atteggiamento nei riguardi degli Ebrei cfr. G. VOLLI, *Papa Benedetto XIV e gli Ebrei*, in «La Rassegna mensile di Israel», XXII (1956), pp. 215-226.



della Camera Apostolica, nel 1744, anno particolarmente difficile per lo Stato pontificio nel corso della guerra di successione austriaca, quando le armate austriache e ispano-napoletane si scontrano nella battaglia di Velletri, dopo aver violato a lungo la neutralità delle terre della Chiesa e dopo averne aggravato le già critiche condizioni economiche. Mentre nello stesso 1744, a Napoli, le tensioni accumulate anche a livello popolare si scaricheranno sugli scarsi nuclei ebraici di recente richiamati nel Regno, dopo un'assenza bisecolare, provocandone una nuova espulsione, a Roma una ennesima Congregazione particolare verrà ancora una volta chiamata a trovare una giusta soluzione per soddisfare almeno i creditori privilegiati della comunità ebraica romana. Solo dopo una serie di *Notificazioni economiche*, che si succederanno nel decennio 1744-1755, ad opera dei tesoriери generali Mesmer, Banchieri e Perelli, si giungerà inevitabilmente a quella che era l'unica via di uscita, cioè alla dichiarazione ufficiale di insolvenza della comunità, inclusa appunto nel 1755 tra «i debitori di poca speranza»<sup>13</sup>. Ma mentre si ricercavano nuove soluzioni «economiche» ai vecchi problemi, proprio a ridosso del 1744 verrà compiuto un importante passo in avanti nella direzione di una ripresa esplicita della legislazione repressiva nei confronti degli ebrei dimoranti a Roma e nello Stato pontificio. Dopo un lungo silenzio — fosse un contraccolpo nelle sfere curiali delle vicine vicende napoletane, di cui il nunzio a Napoli si mostra buon informatore; fossero gli effetti indiretti di un crescente animo antiebraico che incomincia a dilatarsi in varie forme nella Europa di questi anni; fosse infine l'emergere più deciso a Roma di antiche e non mai sopite ostilità — è certo che inaspettatamente un editto del 26 agosto 1745 proibiva agli ebrei, a nome proprio e di altri di «fare appalti, affitti o società tanto pubblica che privata de' beni di qualsiasi sorta, spettanti a chi che sia, quantunque alla Reverenda Camera Apostolica, né prestare il nome o far sicurtà, o avere alcuna benché minima partecipazione sotto pena della perdita di quella quantità medesima, che sarà convenuta nell'affitto o appalto, da incorrersi *ipso facto*, della nullità di simili contratti ed altre pene ad arbitrio...»<sup>14</sup>. Di là dal piano «economico» però, che attraverso una serie di disposizioni specifiche si preoccupava soprattutto di vietare ogni sorta di rapporti societari tra ebrei e cristiani, l'editto affrontava direttamente anche il piano religioso, riproponendo in termini drastici la politica delle conversioni attraverso l'obbligo, attenuatosi sino a quel momento nella prassi, da parte di ciascuna comunità di far partecipare il numero prefissato di uomini e di donne ebrei alla predica coatta del sabato, secondo le disposizioni di Gregorio XIII

---

<sup>13</sup> Per le difficoltà dello Stato pontificio durante la guerra di successione austriaca cfr. F. VENTURI, *Settecento riformatore...* cit., p. 104 ss.; cfr. ancora in ASR, *Camerali II*, b.1, per le *Notificazioni* dei tesoriери generali; per la dichiarazione di insolvenza nei riguardi della comunità cfr. A. MILANO, *Ricerche sulle condizioni...* cit., p. 29.

<sup>14</sup> Tale normativa, con riferimento all'editto di Benedetto XIV, è riportata nell'editto sugli Ebrei (5 aprile 1775) di Pio VI: BIBLIOTECA APOSTOLICA VATICANA, *Raccolta dei Decreti del Sommo Pontefice Pio VI*, t. 1, c. 12.

del 1577-1584: obbligo che verrà confermato e precisato di lì a qualche anno da una circolare del S. Uffizio del 29 aprile 1749 <sup>15</sup>.

Con l'editto del 1745, dunque, avevano bruscamente fine la relativa tolleranza nei confronti degli ebrei che aveva caratterizzato il primo quarantennio del secolo, e più in particolare quei momenti non disinteressati di cauta disponibilità intrecciatisi intorno alla questione economica della comunità romana; e si apriva un corso diverso, destinato presto ad incupirsi. Non sarebbe trascorso molto tempo in effetti che un più severo controllo sarebbe stato istituito sulla mobilità degli ebrei, con la conseguenza di condizionarne ulteriormente l'attività e di accentuarne la diversità e la segregazione. Con decreto del 21 giugno 1747 il S. Uffizio, di cui era segretario il già cardinale nipote di Clemente XII, Neri Corsini, sempre più uomo di punta di uno schieramento rigido, che si va rafforzando in questi anni nella Curia romana anche attraverso gli interventi sul problema giansenista e l'avvio della polemica antigesuita, sottoponeva alla licenza dei vescovi e degli inquisitori locali la partecipazione degli ebrei a fiere e mercati per un tempo massimo di tre giorni. Un altro decreto successivo, del 19 maggio 1751, addirittura richiamando un decreto di Alessandro VII di novant'anni prima, rincarava la dose proibendo agli ebrei di abitare fuori del ghetto sotto qualsiasi pretesto, persino per ragioni di salute, e obbligava chi dovesse assentarsi dal ghetto anche per un solo giorno a richiedere un'autorizzazione scritta, dove venissero indicati l'itinerario e i tempi del viaggio, a portare il segno giallo distintivo, a non coabitare con cristiani durante gli spostamenti e a formalizzare infine la data del rientro, sotto la pena indubbiamente severa di 300 scudi, del carcere e di altre condanne ad arbitrio <sup>16</sup>.

Dopo queste consistenti premesse, è ancora il 1751 l'anno decisivo, di svolta. L'editto papale già ricordato del 17 settembre, dopo il decreto del S. Uffizio del maggio, codificava in maniera più organica quanto era stato sino ad allora affrontato mediante singoli provvedimenti. Ricalcava — è vero — l'editto non pubblicato del 1732, ma si poneva ora in un contesto dietro il quale non possiamo non scorgere anche le ripercussioni o il riflesso ideologico e politico-religioso di quanto su un pia-

---

<sup>15</sup> La circolare del S. Uffizio del 29 aprile 1749 è ricordata anch'essa, insieme con tutti i documenti precedenti in materia di predicazione coatta, nel citato editto sugli Ebrei di Pio VI. In questo contesto può collocarsi, nello stesso 1749, nel rilancio della politica delle conversioni, il caso di Anna, figlia di Benedetto del Monte, trasferita per qualche tempo nella casa dei catecumeni, su cui cfr. l'interessante testo pubblicato da J.B. SERMONETA, *Tredici giorni nella casa dei converti. Dal diario di una giovane ebrea del 18° secolo*, in *Michael on the History of the Jews in the Diaspora*, I, ed. by S. SIMONSOHN, Tel Aviv, The Diaspora Research Institute, 1972, pp. 261-315.

<sup>16</sup> I due decreti del S. Uffizio, del 21 giugno 1747 e del 19 maggio 1751, sono richiamati nel citato editto sugli ebrei di Pio VI. Sul cardinale Neri Corsini cfr. E. DAMMIG, *Il movimento giansenista a Roma nella seconda metà del secolo XVIII*, Città del Vaticano, Tip. poliglotta vaticana, 1945, in particolare pp. 228-231.

no generale andava contemporaneamente avvenendo all'interno del cattolicesimo e delle istituzioni della Chiesa romana nei confronti della ideologia e della cultura illuministica. È del marzo 1751 la pubblicazione della condanna dell'*Esprit des lois* di Montesquieu da parte della Congregazione dell'Indice, dopo lunghe e non pacifiche discussioni; ed è del maggio 1751 soprattutto la seconda condanna solenne della massoneria con la bolla *Providas Romanorum Pontificum*, che aprirà la strada alla condanna (marzo 1752) delle tesi sorboniche dell'abate de Prades, fin troppo chiaro monito nei confronti della *Encyclopédie* e dei *philosophes*, e preludio alla condanna (febbraio 1753) delle opere di Voltaire. Tra l'Indice e il S. Uffizio la tolleranza di papa Lambertini, così esaltata dai contemporanei, trovava ora il suo approdo nella prospettiva e nell'aspirazione di una chiamata a raccolta delle forze cattoliche contro i «lumi», in una fase in cui l'Europa settecentesca andava sempre più differenziandosi all'altezza dei suoi livelli e delle sue opzioni culturali e ideali <sup>17</sup>. Non a caso, in una prima lettura dell'editto antiebraico fornita dall'ufficioso, se non ufficiale, *Diario ordinario* dello stampatore romano Chracas, sotto la data del 25 settembre 1751, verrà esclusivamente sottolineata la proibizione, per cristiani ed ebrei, della lettura, del commercio e della stampa di libri o già condannati o contenenti errori contro la Sacra Scrittura e in particolare contro il Vecchio Testamento, secondo una puntigliosa casistica, che si collega senza dubbio alle prese di posizione già richiamate contro la stampa e la circolazione dei «lumi»: disposizioni, queste dell'editto del 1751, che sappiamo aver avuto concreta applicazione, se una perquisizione nel ghetto, nel 1753, porterà al sequestro di ben trentotto carri di libri <sup>18</sup>.

È in questo clima, dunque, nel particolare *tournant* della metà del secolo, che l'atteggiamento della S. Sede nei confronti degli ebrei compie un salto di qualità. Pur riferendosi ancora agli ebrei di Roma e dello Stato esso travalica ormai i confini dello Stato pontificio e innesta sulle antiche discussioni «economiche» degli anni '30 e '40, ormai di fatto esauritesi, una dimensione nuova e diversa: che, se da un lato si trova di fronte ad una recrudescenza dell'antisemitismo a livello europeo anche da parte della stessa cultura illuministica — corifeo, se non altri, Voltaire <sup>19</sup> — dall'altro sembra recepire più direttamente la ventata repressiva del S. Uffizio e dei settori più intransigenti della Curia e degli episcopati europei, alle cui sollecitazioni del resto lo stesso pontefice personalmente non si mostrerà disattento. Significativo infatti è che ancora nel 1751, il 15 dicembre, appaia da parte di Benedetto XIV una *Lettera ... a mons. Girolamo Guglielmi assessore del S. Uffizio sopra l'offerta fatta dall'a-*

<sup>17</sup> Per questi momenti del pontificato di Benedetto XIV cfr. M. ROSA, *Tra Muratori, il giansenismo e i «lumi»...* cit., p. 71 e seguenti.

<sup>18</sup> *Diario ordinario*, num. 5334, 25 settembre, Roma, Chracas, 1751, p. 8; per il sequestro dei libri in ghetto cfr. A. MILANO, *Storia degli ebrei in Italia*, Torino, Einaudi, 1963, p. 295.

<sup>19</sup> L. POLIAKOV, *Storia dell'antisemitismo*, III, *Da Voltaire a Wagner*, Firenze, La Nuova Italia, 1976, p. 109 e seguenti.

*via neofita di alcuni suoi nipoti infanti ebrei alla fede cristiana*, nella quale il pontefice, in riferimento a un episodio di battesimo forzato avvenuto qualche anno prima, darà soluzione generale a una *vexata quaestio*, ritenuta un abuso da parte delle comunità ebraiche e neppure chiara nel quadro della politica delle conversioni, nel senso di definire legittimo e valido il battesimo amministrato nei riguardi di coloro che venivano «offerti», come nel caso esaminato, alla fede cattolica dai loro familiari convertiti<sup>20</sup>. Ed era fin troppo evidente, con questa definizione, un ulteriore incentivo a premere esemplarmente anche su quella politica delle conversioni, richiamata dall'editto del 1745, una politica che, se aveva dato i suoi risultati nel corso del '600, continuerà a darne altri lungo il '700 sino alla Rivoluzione.

In questo contesto, però, improvvisamente, tra il decreto del maggio e l'editto del settembre, con la data del 14 giugno 1751, si colloca una importante enciclica, *A quo primum*, diretta dal pontefice all'episcopato polacco, che apre di colpo, e definitivamente, il problema ebraico su uno scenario europeo, nel singolare intreccio, talora non senza interni contrasti, degli orientamenti romani, espressione ad un tempo di una specifica volontà politica, «temporale», di governo nella gestione dello Stato e di una esigenza più vasta, «spirituale», nella guida della Chiesa universale<sup>21</sup>. In relazione alla violenta ripresa delle persecuzioni antiebraiche, che in Polonia, incentivate da una ostilità tradizionale, andavano coinvolgendo allora esponenti della gerarchia cattolica e numerose comunità cristiane, il documento papale svela perciò un particolare impasto di repressione e di tolleranza, che è proprio di questi anni di svolta, e che viene a costituire insieme con i documenti emanati per gli ebrei dello Stato l'altra faccia, per così dire, della stessa medaglia. Dopo un richiamo allo zelo della nazione polacca per la religione cattolica, il testo ricorda le provvide leggi emanate per reprimere la «licenza» degli ebrei, soprattutto le disposizioni sinodali della sede primaziale di Gnezno, dalle quali i vescovi «utiliter et sapienter» erano stati provvisti «ut in populis regimini eorum commissis Christiana religio adversus Judaicam perfidiam illibata servaretur». Alludendo a denunce pervenutegli, il papa non tace il peso che l'elemento ebraico aveva da tempo assunto nella vita economica e sociale polacca e le gravi persecuzioni antiebraiche in atto, ma si oppone a che gli ebrei venissero perseguitati, spogliati e addirittura trucidati utilizzando impropriamente o forzando leggi emanate nei loro riguardi; e ricordando come al furente zelo religioso del monaco Radolfo si fosse opposto a suo tempo in una epistola famosa S. Bernardo, indica i giusti limiti entro i quali dovesse applicarsi e agire la legislazione vigente. Voce di misura e di pacificazione, questa del pontefice, dunque; espressione di una coscienza religiosa e insieme giuridica, che si sforza di ripristinare i termini di una tutela e di una garanzia all'interno di un sistema di convivenza che l'intolleranza stava violentemente alterando; ma voce che, per il suo carattere ambivalente, e per il suo richiamo ad una legislazione come quella polacca,

<sup>20</sup> C. ROTH, *Forced Baptism in Italy: a Contribution to the History of Jewish Persecution*, in «The Jewish Quarterly Review», XXVII (1936), pp. 117-136.

<sup>21</sup> *Benedicti Papae XIV Bullarium*, III, Romae 1753, pp. 390-394.

sarà oggetto di opposte interpretazioni: in senso più largo da parte di Roma, prevalentemente in senso restrittivo e antiebraico in Polonia, come sin dal 1752 riferirà alla Segreteria di Stato il nunzio pontificio a Varsavia <sup>22</sup>.

Queste, che appaiono incertezze e tensioni non risolte al vertice della Chiesa romana, si riflettono anche alla sua base nel quadro più largo e variegato della coeva cultura cattolica, come mostrano esemplarmente il nesso non casuale e lo scontro a distanza fra due opere, entrambe apparse a Venezia alle soglie degli anni '50. Alla quarta edizione veneta (1752) dei *Riti e costumi degli Ebrei confutati* di Paolo Medici, un neofita, focoso e prolifico polemista antiebraico dei primi decenni del secolo, verranno contrapposti, senza dubbio intenzionalmente, nel 1755, i *Costumi degli Israeliti, ne' quali vedesi il modello di una semplice e sincera politica per lo governo degli Stati e per la riforma de' costumi*, cioè la prima traduzione italiana di uno scritto del pio e dotto giansenista francese Claude Fleury, che col suo biblismo politico-religioso alla Bossuet e col suo richiamo rigorista alla primitiva Chiesa cristiana aveva contribuito ad elaborare in positivo, nella crisi della coscienza europea dello scorcio del '600, il mito della «nobile semplicità» dell'antico mondo ebraico, poco meno di un ventennio prima che Fénelon con le sue *Aventures de Télémaque* propagandasse con maggior fortuna il mito della «nobile semplicità» dei costumi e della politica della Grecia omerica <sup>23</sup>. Ma nell'Italia della metà del '700, il tema posto dal Fleury, in un clima che andava sviluppando all'interno del cattolicesimo le proposte di una riforma «giansenista» della Chiesa, era destinato a richiamare con forza l'attenzione dal Nuovo al Vecchio Testamento — una volta cadute per i lettori cattolici, per effetto delle norme liberalizzatrici della Congregazione dell'Indice, nel 1757, gli antichi divieti — e a provocare, nella fioritura di un gran numero di traduzioni e parafrasi in prosa e in versi di testi veterotestamentari, sino alla traduzione completa letterale di Antonio Martini (1775-1781), anche una nuova utilizzazione di episodi e di immagini bibliche, che dopo il «biblismo» del teatro gesuitico della Controriforma circoleranno sparsamente nella poesia italiana tardosettecentesca, per trovare la loro espressione più alta nel *Saul* alfieriano <sup>24</sup>.

---

<sup>22</sup> ARCHIVIO SEGRETO VATICANO, *Segreteria Stato, Polonia*, 263 A, cc. n.n., lettera del nunzio Archinto al Segretario di Stato Valenti del 29 novembre 1752.

<sup>23</sup> *Riti, e costumi degli Ebrei confutati dal dottore PAOLO MEDICI autore delli Dialoghi della Divina Scrittura. Coll'aggiunta di una Lettera all'Universale del Giudaismo compilata colle Riflessioni di NICCOLÒ STRATA già rabbino ebreo, e poi cattolico romano...*, Edizione quinta veneta, in Venezia, presso Antonio Bortoli, 1757, (una IV ed. era apparsa a Venezia nel 1752). Sull'attività del Medici cfr. in particolare le pp. 26, 287-302. Cfr. inoltre C. FLEURY, *Costumi degli Israeliti ne' quali vedesi il modello di una semplice e sincera politica per lo governo degli stati, e per la riforma de' costumi...* Parte prima, trasportata dal francese da S. CANTURANI, in Venezia, presso Niccolò Pezzana, 1755. Sul Fleury cfr. R.E. WANNER, *Claude Fleury (1640-1723) as an Educational Historiographer and Thinker...*, The Hague, Nijhoff, 1975.

<sup>24</sup> Sulle parafrasi e traduzioni bibliche nel '700 italiano cfr. P. STELLA, *Produzione libraria religiosa e versioni della Bibbia in Italia tra età dei lumi e crisi modernista*, in *Cattolicesimo e lumi nel Settecento italiano*, a cura di M. ROSA, Roma, Herder, 1981, pp. 99-125; sui caratteri del

D'altra parte, lo stesso orientamento abbozzato da Benedetto XIV con la *A quo primum* avrebbe subito ulteriori approfondimenti, nonostante le difficoltà, lungo la linea di una più aperta e disponibile tolleranza, una volta che la questione delle persecuzioni e dei massacri degli ebrei in Polonia si fosse riproposta, come si riproporrà presto, con rinnovato vigore, all'attenzione di Roma nel corso della guerra dei Sette anni, tra il 1758 e il 1760, negli anni difficili che precedono la prima spartizione della Repubblica. La storiografia sull'argomento ha posto sinora in rilievo la funzione determinante di stimolo che, in questa occasione, avrebbe avuto un memoriale presentato a Benedetto XIV da un rappresentante, giunto appositamente a Roma, delle comunità ebraiche polacche, Jacob Selig (o Selek), e dal pontefice rimesso al S. Uffizio per un esame adeguato: un memoriale che, respingendo la tradizionale accusa, rivolta contro gli ebrei, di omicidio rituale sarebbe stato alla base di un voto, famoso e discusso, del consultore, poi cardinale Lorenzo Ganganelli (futuro Clemente XIV), che possiamo ritenere un documento capitale per la storia dei rapporti tra la S. Sede e gli ebrei nel '700<sup>25</sup>. In realtà, questa iniziativa di parte ebraica, di cui non abbiamo trovato traccia sinora tra la corrispondenza della Nunziatura di Polonia, essendo passata molto probabilmente attraverso altri canali diretti con la persona del pontefice, si pone in un quadro più complesso, di cui qualche sondaggio avviato appunto tra il materiale della Nunziatura ci permette qui di presentare i punti essenziali.

Nel clima incandescente delle persecuzioni, un gruppo cospicuo di ebrei della diocesi di Leopoli, seguaci del noto riformatore religioso attivo in questi anni, Jacob Frank «gran sacerdote — come è stato definito — di un nuovo culto, nel quale si amalgamavano curiosamente tradizioni ebraiche e fede nella santissima Trinità, comodo tramite verso la completa abiura»<sup>26</sup>, aveva espresso il desiderio di abbracciare la fede cristiana. Era maturato presto tra Roma e Varsavia il progetto di una più ampia conversione dei nuclei ebraici frankisti esistenti ai confini polacchi e nella penisola balcanica, dall'Ungheria alla Moldavia, ma erano nate altrettanto presto le prime perplessità sulle reali ragioni e sulla disponibilità degli ebrei frankisti di Leopoli alla conversione, nel timore che essa fosse dettata, com'era presumibile, dal puro intento di sottrarsi alle persecuzioni in atto. Intanto, tra il luglio e il set-

---

teatro gesuitico settecentesco e l'esaurimento del ciclo biblico «agiografico a favore di «argomenti storici» cfr. G.P. BRIZZI, *Caratteri ed evoluzione del teatro di collegio italiano (secc. XVII-XVIII)*, *ibid.*, pp. 177-204, in particolare p. 191 e seguenti.

<sup>25</sup> H. VOGELSTEIN-P. RIEGER, *Geschichte der Juden in Rom*, II, 1420-1870, Berlin, Mayer & Müller, 1895, p. 246 ss.; ma soprattutto, *The Ritual Murder Libel and the Jew. The Report by Cardinal LORENZO GANGANELLI (Pope Clement XIV)*, edited by C. ROTH, London, The Woburn Press, [1935], per la introduzione e una nuova edizione del testo italiano del rapporto; sul Ganganelli cfr. M. ROSA, *Clemente XIV*, in *Dizionario biografico degli italiani*, XXVI, Roma, Istituto dell'enciclopedia italiana, 1982, pp. 343-362, in particolare p. 346 per le vicende editoriali e la fortuna del rapporto.

<sup>26</sup> L. POLIAKOV, *Storia dell'antisemitismo*, I, *Da Cristo agli Ebrei di corte*, Firenze, La Nuova Italia, 1974, p. 273.

tembre 1759, una disputa a Leopoli tra i seguaci del Frank ed ebrei legati alla tradizione rabbinica aveva posto al centro dell'interesse l'accusa di omicidio rituale, che prenderà corpo anche nella corrispondenza del nunzio, ribaltandosi attraverso le sue relazioni e il materiale inoltrato a Roma sulle discussioni che andavano contemporaneamente svolgendosi nell'ambito del S. Uffizio <sup>27</sup>.

In questo contesto confuso, se resta da definire in sede storica la personalità del futuro Clemente XIV, condizionata ancora dal mito del papa «filosofo», elaborato da Voltaire, il voto del Ganganelli, ricco di sensibilità giuridica e di senso storico, movendosi tra l'erudizione critica di Ludovico Antonio Muratori e le sollecitazioni ormai in atto a livello europeo di una razionale e tollerante *Aufklärung* cristiana, attribuisce la persistenza dell'accusa infamante nei confronti degli ebrei alla «forza della prevenzione», mai suffragata da dati di fatto e da testimonianze sicure, come alla forza della «prevenzione», in un secolo illuminato, era da attribuirsi, a suo giudizio, la tenebrosa credenza nei vampiri, rinvigorita in quegli stessi anni da timori e da persecuzioni in altre parti dell'Europa orientale. Quanto alla situazione polacca — dopo una serie di considerazioni sulle condanne da parte della Chiesa romana sino a Benedetto XIV di forme fanatiche di zelo persecutorio e sulla prudenza con cui essa aveva autorizzato i culti dei due fanciulli ritenuti vittime di omicidio rituale, Simone da Trento e Andrea da Rinn — il Ganganelli si propone di dimostrare «a chiaro lume... quanto scarse, dubbie ed incerte prove si adducano alle pretese imputazioni», non nascondendo che si possa «ragionevolmente sospettare che il tutto sia un'impostura de' Cristiani contro gli Ebrei», per concludere con un caldo appello al pontefice — ora Clemente XIII, scomparso intanto Benedetto XIV, — a «liberare questi sventurati da tante stragi» e a ricercare «quei mezzi che saranno onorevoli al nome cristiano e conducenti alla conversione di quegli'infelici» <sup>28</sup>.

Sebbene nell'idea di tolleranza, riproposta dalla penna del Ganganelli dinanzi ai vertici romani, non sia assente l'antica esigenza controriformistica della conversione degli ebrei, sembra che la posizione di Roma venga assumendo ora altro volto, aprendosi di nuovo non solo ad una più ampia tutela delle minoranze ebraiche polacche — per le quali lo stesso Ganganelli si sarebbe adoperato con istruzioni specifiche al nunzio dietro incarico del S. Uffizio, nel corso del 1760 — ma indirizzandosi anche alla sostanziale attenuazione, durante il pontificato di Clemente XIII (1759-1769), della legislazione repressiva varata per lo Stato pontificio tra il 1745 e il 1751. Non è un caso poi che, eletto pontefice il 19 maggio 1769, diversamente

---

<sup>27</sup> Per qualche cenno al movimento suscitato dal Frank cfr. L. POLIAKOV, *Storia...* cit., II, *Da Maometto ai marrani*, pp. 285-286, ma una minuziosa ricostruzione di tutta la vicenda, e in particolare della disputa di Leopoli, è possibile attraverso la documentazione esistente in ARCHIVIO SEGRETO VATICANO, *Segreteria Stato, Polonia*, 384, cc. 124r-253r, lettere della Segreteria di Stato al nunzio dal 28 aprile 1759 al 2 febbraio 1760; *ibid.*, 272, cc. 27r-292r, lettere del nunzio alla Segreteria di Stato dal 30 maggio 1759 al 20 febbraio 1760, con interessante materiale accluso.

<sup>28</sup> *The Ritual Murder Libel and the Jew...* cit., p. 39 ss., in particolare pp. 55, 64.

dai predecessori papa Ganganelli tra i primi atti del suo governo abbia emanato un breve il 5 agosto 1769 (confermato il 7 marzo 1772), che sottraeva la comunità ebraica romana alla giurisdizione del S. Uffizio, trasferendo al vicariato di Roma la soluzione di ogni questione che non rientrasse nel settore commerciale, e soprattutto ampliando per tutto lo Stato l'elenco dei mestieri che agli ebrei era consentito esercitare. Senza enfaticizzare un mutamento immediato, è certo però che medici e chirurghi ebrei, maestri artigiani, sarti e falegnami riprenderanno nuovamente la loro collocazione nel contesto economico e sociale dello Stato, mentre si apriranno alcune manifatture per la seta e fabbriche di cappelli, nel quadro di un blando riformismo che, come suona una relazione contemporanea, promovendo «la sussistenza d'una Nazione» e «ricrescendo il vigore del suo commercio», poteva «attirarsi qualche benigno riflesso del Principato»<sup>29</sup>.

Nel breve arco di tempo del pontificato clementino (1769-1774) però non v'è soltanto un'apertura di fatto, «politica», verso gli ebrei. Del nuovo clima si gioverà la tradizionale apologetica e controversistica cattolica anti giudaica, che troverà adesso la sua più suadente espressione nel *De la vana aspettazione degli Ebrei del loro Re Messia*, nello scritto cioè del più notevole ebraista italiano dello scorcio del '700, Gian Bernardo De Rossi, apparso a Parma nel 1773, che piacque «singolarmente» a Clemente XIV, come ricorderà lo stesso De Rossi nelle sue *Memorie*<sup>30</sup>. Composto non da un neofita o da un ecclesiastico regolare, com'era avvenuto sino ad allora, ma da un ecclesiastico secolare cattolico, illuminato e tollerante, lo scritto abbandona il tono abituale della polemica antiebraica, per invocare nella discussione, con toni originali, dopo i vagheggiamenti antiquari e ideali del Fleury già ricordati, non solo la correttezza scientifica e un'adeguata filologia storica specialistica, ma «uno spirito di dolcezza, di equità, di moderazione». In un dialogo pacato e intelligente col suo interlocutore Ismaele, una sorta di Émile rousseauiano in vesti ebraiche, il De Rossi si adopera contro la «prevenzione» e i «pregiudizi», perché l'animo del giovane sia persuaso da «evidenti riprove»: parole che, mutato quel che va mutato, riprendono i modi e il comune sostrato del voto del Ganganelli del 1759. Ma l'importanza dell'opera del De Rossi è altrove, in una sua spiccata apertura verso la coeva *Aufklärung* ebraico-cristiana e verso una religiosità razionale, che spingono l'autore a richiamare nelle pagine sulla figura morale di Gesù le posizioni di Moses Mendelssohn e di Rousseau, e nella conclusione ad auspicare, con afflato irenico ed ecumenico, anche nel permanere doloroso di un divario religioso con Ismaele, un vincolo profondo che era da avvalorare, com'egli scrive, «se si può, colle vincendevoli pre-

<sup>29</sup> H. VOGELSTEIN - P. RIEGER, *Geschichte...* cit., p. 249 ss.; ASR, *Camera II*, b.1, «Osservazioni circa lo stato presente d'economia dell'Università degli Ebrei di Roma, e sul grosso debito della medesima verso la Camera».

<sup>30</sup> Cfr., anche per quanto si dirà più avanti, G. BONOLA, «Con dolcezza e con riguardo». *Il semitista parmense G.B. De Rossi e la conversione degli Ebrei nel Settecento*, in «Cristianesimo nella storia», IV (1983), pp. 367-435.



ghiere presso quel Dio uno e solo che ambedue noi adoriamo»<sup>31</sup>.

Oltre tutto però, se l'opera del De Rossi è un punto di arrivo di un faticoso processo culturale e ideologico, essa è al centro di un concertato movimento di opinione sensibile ai nuovi fermenti culturali, che trova espressione nel più significativo periodico romano di questi anni, le «Effemeridi letterarie», indotte a recensire con favore lo scritto derossiano e a difenderlo poi nel corso di polemiche che non tarderanno ad aprirsi<sup>32</sup>. In effetti, le *Riflessioni teologico-critiche* contro l'opera del De Rossi, parto, nello scorcio del 1774, di due domenicani, il padre Giuseppe Masi professore di ebraico a Bologna, e il padre Luigi Ceruti vicario generale del S. Ufficio e predicatore per gli ebrei a Ferrara, sono qualcosa di più della presa di posizione personale di due polemisti tradizionali, per di più appartenenti ad un Ordine che aveva detenuto sino alle decisioni ganganelliane le leve del S. Ufficio romano, con le sue diramazioni locali. Ai loro occhi, contro l'atteggiamento fondamentalmente irenico del De Rossi e la valutazione positiva da parte sua della cultura e dei testi più autorevoli dell'ebraismo, la Chiesa romana doveva ergersi come «Torre di Davide», tetragona a ogni cedimento, alla pericolosa distinzione, che De Rossi introduceva, tra la spiegazione storica e la interpretazione teologica di un fenomeno religioso, alle affinità che il testo del De Rossi rivelava con le più mature correnti teologiche razionalistiche ed ebraizzanti del secolo<sup>33</sup>.

Era il preludio a quel *revirement* che doveva presto portare all'editto di Pio VI sopra gli ebrei, *Fra le pastorali sollecitudini*, del 5 aprile 1775, atto uguale e contrario al breve di Clemente XIV del 1769. L'essere apparso tra i primissimi atti del nuovo pontefice — papa Braschi era stato eletto il 15 febbraio — fa pensare ad un orientamento maturato tra lo scorcio del pontificato del Ganganelli e il periodo di sede vacante, se già nel marzo 1775 si vendeva a Roma un libello anti giudaico, guarda caso dedicato a *La vita e il martirio di San Simoncino scritto dal curato dei catecumeni*, pubblicato sotto l'egida di un non precisato cardinale di Curia, che non solo evidenzia il significato della campagna denigratoria in atto, ma con allusione fin troppo evidente mirava a colpire uno dei caposaldi della posizione tollerante dello scomparso pontefice. Altro aspetto da rilevare poi è che l'editto di Pio VI appare datato dal palazzo della S. Romana e Universale Inquisizione, quasi a sottolineare il ripristino immediato di un potere che si intendeva solo temporaneamente sospeso, e il clima

---

<sup>31</sup> In riferimento a conversioni di singoli o di gruppi familiari dall'ebraismo al cattolicesimo durante il pontificato di Clemente XIV cfr. anche per il tono misurato le notizie fornite dal *Diario ordinario*, num. 8098, 7 ottobre, Roma, Chracas, 1769, p. 6; e num. 8128, 20 gennaio, id., 1770, p. 4.

<sup>32</sup> G. BONOLA, «*Con dolcezza e con riguardo*» ... cit., p. 395 ss.; sulle «Effemeridi letterarie» cfr. G. RICUPERATI, *Giornali e società nell'Italia dell'«ancien régime» (1668-1789)*, in *Storia della stampa italiana*, a cura di V. CASTRONOVO - N. TRANFAGLIA, I, Roma - Bari, Laterza, 1976, in particolare p. 312 e seguenti.

<sup>33</sup> G. BONOLA, «*Con dolcezza e con riguardo*»... cit., p. 400 e seguenti.

di restaurazione ormai energicamente avviato <sup>34</sup>.

Nei 44 articoli dell'editto è addirittura ingigantito il già noto prontuario repressivo del decreto del 1751, a partire dal primo bersaglio di questa rinnovata proibizione papale (articoli 1 - 8), vale a dire la cultura religiosa ebraica nelle sue diverse forme, dai libri e dalla loro circolazione all'insegnamento religioso anche privato. Una linea, questa, che doveva culminare di lì a qualche mese nella prima enciclica di Pio VI del 25 dicembre 1775, *Inscrutabile divinae sapientiae*, rivolta con organicità e decisione, dopo le occasionali condanne emanate durante i pontificati di Benedetto XIV, di Clemente XIII e di Clemente XIV, contro la cultura e la stampa illuministica: una presa di posizione complessiva, che dava alla Chiesa romana, sull'onda della lotta ai «lumi» ed al materialismo, come ad ogni altra più cauta apertura, quale era stata quella verso gli ebrei, davvero quel carattere di «Torre di Davide», auspicato solo un anno prima dai due animosi domenicani Masi e Ceruti <sup>35</sup>. Cassate di colpo anche le altre disposizioni più liberali di Clemente XIV verso gli ebrei, ne deriverà una nuova situazione dalla quale risalterà gradualmente soprattutto lo scadimento economico della comunità ebraica romana sino alla occupazione francese; e ne deriveranno altresì episodi di intolleranza antiebraica, come la forte ripresa della politica dei battesimi forzati, a Roma e nello Stato pontificio, che non mancherà d'aprire nel 1783, in un'atmosfera resa più sensibile, in Italia e in Europa, dalla patente di tolleranza giuseppina, un vivace e largo dibattito <sup>36</sup>.

Poteva perciò assumere significato esemplare nella Roma fastosa e retriva di Pio VI, di lì a qualche anno, il venerdì santo del 1788, l'episodio della lettura in Arcadia dei quattro sonetti sulla morte di Giuda, le cui fosche immagini la Musa compiacente, cortigiana e ufficiale di Vincenzo Monti, allora segretario del nipote dello stesso pontefice, offrirà «con universale applauso» ai suoi ascoltatori: sonetti che i fogli romani dell'«Antologia», anch'essi di ispirazione ufficiale e curiale, si affretteranno a pubblicare con risalto, con una intenzionalità nella quale fatto letterario e ideologia strettamente si intrecciano <sup>37</sup>. Dietro i toni e le celebrazioni ufficiali

<sup>34</sup> Per la ricostruzione della svolta all'inizio del pontificato di Pio VI e per un'attenta analisi dell'editto sopra gli Ebrei cfr. *ibid.*, p. 413 e seguenti.

<sup>35</sup> Cfr., a proposito dell'enciclica di Pio VI, G. PIGNATELLI, *Aspetti della propaganda cattolica a Roma da Pio VI a Leone XII*, Roma, Istituto per la storia del Risorgimento italiano, 1974, p. 18 e seguenti.

<sup>36</sup> Sullo scadimento economico della comunità ebraica romana cfr. A. MILANO, *Ricerche sulle condizioni...* cit., in particolare pp. 75-78 e 82 ss.; per l'episodio del battesimo forzato del 1783 cfr. C. ROTH, *The Forced Baptism of 1783 at Rome and the Community of London*, in «The Jewish Quarterly Review», XVI (1925), pp. 105-116; più in generale cfr. R. DE FELICE, *Per una storia del problema ebraico in Italia alla fine del XVIII secolo e all'inizio del XIX. La prima emancipazione (1792-1814)*, in *Italia giacobina*, Napoli, Edizioni scientifiche italiane, 1965, pp. 317-396.

<sup>37</sup> Cfr. «Antologia romana», n. XLI, aprile 1788, pp. 323-325, dove sono pubblicati i sonetti: I. *Gittò l'infame prezzo, e disperato*; II. *Lanciò quell'anima all'inferral riviera*; III. *Poiché ripre-*

tuttavia, e dietro l'appoggio a una determinata politica che era segno dei tempi, la realtà poteva anche essere diversa. E nella realtà dello Stato pontificio l'editto di Pio VI consentirà molte deroghe ed eccezioni, se singoli provvedimenti, diretti ad attenuarne la rigidità, verranno sollecitati all'occorrenza, non senza successo, da comunità e da famiglie ebraiche localmente influenti, e se addirittura, come nel caso di Ancona, sarà la stessa rappresentanza cittadina a chiederne la sospensione. Ma nel suo complesso esso rimaneva un modello di legislazione repressiva, e come tale potrà ispirare altrove, fuori dallo Stato papale, come di fatto avverrà a Venezia nel 1777, con la ricondotta, un orientamento intessuto di limitazioni e di esclusioni, che porterà ad un peggioramento delle condizioni degli ebrei nel territorio della Serenissima.

A ben guardare, nella oscillazione pendolare tra tolleranza e repressione nei confronti degli ebrei da parte di Roma, l'editto del 1775 proprio per questo, più che tendere ancora una volta verso il secondo dei due termini, acquista un significato più ampio, alla luce del disegno autoritario e reazionario del vertice e di vaste correnti alla base della Chiesa cattolica, sempre più inclini, nello scorcio del '700, al ricorso ai tradizionali mezzi di controllo, in risposta all'evoluzione della società e in vista di un'azione più larga di canalizzazione sociale<sup>38</sup>. Era, questa, per ora la parte vincente. Ma non per questo si spegneranno all'interno della Chiesa romana quelle forze che abbiamo visto operare nella direzione del secolo illuminato. Costrette sulla difensiva o al silenzio, esse vanno elaborando nuovi contenuti e nuove espressioni. Tra il 1772 e il 1778, mentre nella crisi dell'antico regime tramontano le prospettive di una «felice rivoluzione», secondo una terminologia cara agli ambienti più sensibili ad una riforma religiosa della Chiesa romana, il problema degli ebrei persino in taluni autori giansenisti italiani dagli orientamenti più strettamente teologici, arcaizzanti e conservatori, come Giovan Girolamo Calepio e Giuseppe Maria Pujati, diviene un segno teologico-profetico per individuare, in riferimento alla *Spiegazione dei cinque ultimi capitoli del Deuteronomio* del giansenista francese Jacques-Joseph Duguet, ora tradotta e commentata in italiano (1772), la successione degli eventi che avrebbero preceduto e accompagnato la profetizzata conversione finale degli ebrei: nuova linfa di una Chiesa prostrata dacché l'aspra persecuzione alle minoranze gianseniste da parte di Roma e la incalzante diffusione della incredulità facevano presagire che il secolo si stesse affrettando verso esiti fatali<sup>39</sup>. Accanto al-

---

sa avea l'anima digiuna; IV. *Uno strepito intanto si sentia*. Sull'«Antologia romana», di cui, tra l'altro, fu collaboratore dal 1780 lo stesso Monti, cfr. G. RICUPERATI, *Giornali e società...* cit., p. 315 e seguenti.

<sup>38</sup> Cfr. ancora in generale G. PIGNATELLI, *Aspetti della propaganda cattolica...* citata.

<sup>39</sup> Cfr. G. BONOLA, «Con dolcezza e con riguardo» ... cit., p. 433 ss., ma anche F. MARGIOTTA BROGLIO, *Atteggiamenti e problemi del riformismo e dell'anticurialismo veneto in alcune lettere di G.M. Pujati, A.J. Ch. Clément, G. Massa (1776-1786)*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», XX (1966), pp. 82-158; sulla diffusione delle opere del Duguet in Italia e le relative traduzioni cfr. P. STELLA, *Jacques-Joseph Duguet (1649-1733) e le sue fortune in Italia*, in «Salesianum», XXVII (1965), pp. 629-665.

la soluzione politica, ottimistica, della patente di tolleranza di Giuseppe II, verso la quale andranno non poche simpatie dei riformatori giansenisti, sarà però di lì a poco che la coscienza religiosa più tormentata di altre voci della «diaspora», giansenistica, sparsa in Italia e in Europa, come in Francia quella più aperta ed alta di un Grégoire, prenderà a interrogarsi non più sui termini dilemmatici della repressione e della tolleranza o sul senso delle conversioni individuali, fossero esse provocate dalla coazione o richiamate dalla dolcezza, ma sulla sorte di un intero popolo colto nel fluire provvidenziale della storia umana, nel momento in cui stava per maturare con la Rivoluzione anche per gli ebrei il passaggio da antichi a nuovi destini <sup>40</sup>.

---

<sup>40</sup> M. CAFFIERO, «Il ritorno d'Israele». *Millenarismo e mito della conversione degli Ebrei nell'età della Rivoluzione francese*, in *Itinerari ebraico-cristiani. Società cultura mito*, Fasano, Schena, 1987, pp. 161-229.

DOCUMENTI PER LA STORIA DEGLI EBREI  
NELLO STATO PONTIFICIO ESISTENTI NELL'ARCHIVIO  
DELLA CAMERA APOSTOLICA

1. - La ricerca di documenti relativi alla storia e alle vicende degli ebrei negli archivi della Camera apostolica presenta difficoltà notevoli per come essi ci sono stati trasmessi, senza effettiva corrispondenza con le magistrature originarie produttrici.

Si rimanda, per un approfondimento della problematica connessa, alla voce: «Archivio di Stato di Roma, Antichi Regimi, *Camera apostolica*», apparsa nel terzo volume della «Guida Generale degli Archivi di Stato italiani» di recente pubblicata <sup>1</sup>. Tale voce deve essere considerata come antefatto indispensabile per le vicende relative alla organizzazione degli uffici e delle magistrature e pregiudiziale, specificatamente, per la conoscenza esatta e dettagliata delle serie con gli estremi cronologici, così come esse si sono venute sedimentando nel tempo. Non è possibile infatti, nel corso della presente relazione, per l'ampiezza che il discorso richiederebbe, darne una indicazione analitica; perciò in questa sede ci limiteremo ad un breve cenno su quegli organi e su quelle serie cui si riferiscono i documenti citati od illustrati.

2. - La Camera apostolica è il massimo organo amministrativo, di controllo contabile e giudiziario in materia finanziaria, dalla gestione delle entrate e delle spese generali dello Stato alla amministrazione di tutti i diritti relativi a interessi camerale, compreso il contenzioso. In essa si accentrano la funzione deliberante, quella amministrativa e quella giudiziaria, costituendo una commistione di competenze caratteristiche dell'epoca, ma particolarmente accentuata nelle magistrature pontificie di ogni tempo <sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> MINISTERO PER I BENI CULTURALI E AMBIENTALI, UFFICIO CENTRALE PER I BENI ARCHIVISTICI, *Guida generale degli Archivi di Stato italiani*, III, Roma, Le Monnier, 1986, p. 1047 e seguenti.

<sup>2</sup> Sulla struttura e sulle vicende della RCA cfr. MINISTERO DEL TESORO, RAGIONERIA DELLO STATO, *Istituzioni finanziarie, contabili e di controllo dello Stato pontificio dalle origini al 1870*, Roma, Istituto poligrafico dello Stato, 1961; ed in modo particolare M. G. PASTURA RUG-

A capo della Camera è posto il camerlengo che accentra tutte le funzioni ed emana i provvedimenti legislativi e deliberativi di interesse camerale. Nell'espletamento delle sue competenze è affiancato dal tesoriere generale e dai chierici di camera.

Il tesoriere generale, una delle più antiche figure della organizzazione camerale, inizialmente dipendente dal camerlengo, riesce ad acquistare in vari tempi maggiore autonomia. Controlla le entrate, dispone le spese, interviene in tutte le congregazioni di interesse camerale ed amministra il contenzioso nelle materie sopradette. Con il 1746, in seguito alla riforma di Benedetto XIV, si caratterizza come il responsabile di tutta la gestione finanziaria escluse le entrate della dataria e della segreteria ai memoriali.

I chierici di camera coadiuvano il camerlengo e costituiscono il collegio della piena camera, che tratta le questioni generali sottopostegli. I chierici sono a capo delle singole branche dell'amministrazione denominate prefetture e presidenze camerali (presidenza delle strade, presidenza delle ripe, presidenza delle carceri, prefettura dell'annona etc.).

Un'altra figura di grande rilievo, almeno per quanto attiene alla esecuzione delle decisioni, è il commissario generale, che interviene in tutti gli affari in cui sia parte la Camera per vigilare sugli interessi dello Stato; sollecita l'esecuzione delle commissioni date in piena camera relativamente al controllo contabile, con il fine di ottenere il versamento in depositaria dei crediti dovuti all'erario. Egli partecipa a tutte le congregazioni comprese quelle temporanee e infatti presso di lui si raccoglie l'archivio delle *Congregazioni particolari deputate*, vere e proprie verbalizzazioni degli affari discussi e delle decisioni assunte da commissioni temporanee delegate allo studio e alla soluzione di problemi importanti compresi quelli ebraici di cui parleremo più diffusamente in appresso.

Naturalmente agli organi suddetti, che potremo definire direttivi e deliberanti, era sottoposta una struttura di uffici composta da notai cancellieri, segretari e computisti; a questi ultimi anzi, inizialmente strutturati in tre uffici e con la riforma del 1743 unificati in una sola computisteria, spettava l'importante compito di tenere i conti dello Stato e formare il bilancio. Quattordici libri maestri costituivano l'archivio contabile, contenente ciascuno una materia: il primo gli appalti dell'Urbe, e i depositi e i pagamenti fatti in depositaria generale; il secondo la registrazione delle spese per le soldatesche, le fortezze e i presidi dello Stato pontificio; il terzo i conti della Marca, di Urbino e Camerino; il quarto Bologna, Ferrara e Benevento; il quinto l'Umbria e il ducato di Spoleto e così via secondo la ripartizione stabilita con la precitata riforma del tempo di Benedetto XIV.

3. - L'archivio della Camera costituisce per la storia degli ebrei nello Stato pontificio, uno dei complessi documentari più importanti tra quelli a noi pervenuti, no-

---

GIERO, *La Reverenda Camera apostolica ed i suoi archivi (secoli XV-XVIII)*, Roma, Archivio di Stato in Roma, Scuola di archivistica paleografia e diplomatica, 1984.

nonostante le dispersioni e le vicissitudini subite che lo hanno danneggiato e disordinato. Una parte di esso è anzi conservata nell'Archivio segreto Vaticano, perchè con la caduta dello Stato pontificio e l'annessione di Roma al Regno d'Italia, nel nuovo Archivio di Stato subito dopo istituito, fu riunita soltanto la documentazione che si trovava fuori delle mura vaticane. Si suol dire semplificando che l'Archivio Vaticano conserva la documentazione relativa al governo della Chiesa, mentre l'Archivio di Stato di Roma raccoglie gli archivi relativi all'amministrazione dello Stato pontificio. In seguito, sulla base di tali presupposti, si ebbero scambi di documenti ad integrazione delle rispettive serie.

Ciò premesso, è doveroso precisare che la documentazione camerale contenuta nell'Archivio di Stato di Roma (secoli XIV-XIX) è conservata attualmente non in modo organico, rispondente cioè alle magistrature che l'hanno prodotta, ma secondo una articolazione non originaria, provocata talvolta dagli uffici di cancelleria, tal'altra da un'esigenza posteriore di raccogliere, selezionare e predisporre i documenti in miscellanee per materie. Così dei tre archivi camerali propriamente detti, soltanto il *Camerali I* è organizzato per serie originali che rispettano le funzioni e le procedure seguite nell'ufficio di computisteria per una parte e, per una seconda, negli uffici dei notai segretari e cancellieri. Questo secondo settore documentario corrisponde alle funzioni deliberanti e di natura amministrativa-giudiziaria esercitate dal camerlengo, dal tesoriere e dagli altri organi camerali. Il *Camerali II* è invece ordinato per argomenti, cioè i documenti sono riuniti non tenendo conto delle magistrature che li hanno prodotti, ma in modo promiscuo per materia, qualunque fosse la provenienza. In esso assieme alle numerose altre materie, quali acque, annona, carceri, commercio ed industria, luoghi di monte, decime, dogane etc., si trova specificatamente la voce *Ebrei* contenente materiale vario riunito in 23 buste relative agli anni 1428-1870. La documentazione del resto nota, è stata analiticamente schedata dal Bertolotti (vedi lo Schedario esistente presso l'Archivio di Stato) e presenta un interesse notevole non solo per la storia dell'università ebraica di Roma, ma anche di Ancona, Perugia, Senigallia, Ferrara, Urbino, Avignone; inoltre, pure se disorganicamente ed in modo frammentario, vi sono documentate le disposizioni delle autorità, le concessioni, le privative assegnate, lo stato economico della comunità israelitica romana dal 1647 in poi, il ghetto e lo *jus gazzagà*. Da altre 9 buste contenenti cause, appare anche un vivace specchio di vita all'interno del ghetto con la sua organizzazione, i suoi litigi, i suoi festeggiamenti, le sue vicende quotidiane.

Ancora nel *Camerali II* la voce *Notariato*, che comprende la documentazione relativa ai rapporti tra la Camera apostolica e gli uffici notarili di Roma, rivela la presenza dei così detti «notari degli ebrei». Il fascicolo dell'anno 1695 contiene: «l'inventario dei protocolli, delle filze e dei libri dell'ufficio del notariato degli ebrei banchieri» con l'elenco delle seguenti serie: *Istrumenti notarili* dal 1591 al 1684, *Protocolli di vendita di pegni* per tutto il sec. XVII, *Criminalia* dal 1582 al 1650 ed ancora *obbligazioni, broliardi, quietanze, diritti diversi, vendite di pegni, sentenze* e varie.

Non è stato possibile accertare se l'inventario sopradetto corrisponda al fondo esistente nell'Archivio di Stato a suo tempo illustrato da Carmelo Trasselli nell'arti-

colo «*Un ufficio notarile per gli ebrei di Roma (secoli XVI e XVII)*»<sup>3</sup>. Tale fondo, pervenuto con gli atti del notaio capitolino Buttaoni, oggi è ricostituito ed inventariato<sup>4</sup>. Tuttavia, almeno per quanto riguarda gli estremi cronologici, non vi è esatta coincidenza con l'inventario esistente nel *Camera* II.

Il *Camera* III si presenta anch'esso tutto sommato come un fondo miscelaneo nonostante gli sforzi che si stanno facendo per individuare e ricostituire le serie originarie; invece di essere divisa per materie, la documentazione è ripartita per *luoghi*. Sotto la denominazione dei comuni dello Stato, ma pure di altre città non pontificie, si trova la documentazione di Avignone e del contado Venassino, di Senigallia, di Ferrara e di Roma, per citare solo quei luoghi dove più numerosi, per l'esistenza dei ghetti, si rinvenivano documenti di interesse ebraico.

Ai tre fondi camerali bisogna poi aggiungere gli archivi delle *Presidenze*, delle *Prefetture* e dei *Tribunali*; qualcuno di questi organi, avendo raggiunto una completa autonomia nel rispettivo settore di attività, con propri uffici e notai cancellieri, ha un archivio autonomo. Per essi, come la presidenza delle strade, è più facile cogliere le relazioni esistenti tra la documentazione e gli uffici produttori. Per le altre magistrature che non hanno propri notari e quindi sono privi di una cancelleria autonoma, le ricerche sulla relativa documentazione vanno eseguite nei fondi di quegli organismi presso i quali operavano le cancellerie comuni.

4. - A parte gli esempi fatti per i documenti del *Camera* II, raramente negli archivi camerali si trovano serie continue riguardanti gli ebrei; ciò è dovuto al fatto che la Camera apostolica non è una delle magistrature istituite *ad hoc* con competenze specifiche sugli ebrei, come ne sono esistite in altri Stati italiani preunitari: a Genova per esempio l'ufficio speciale per gli ebrei, a Venezia i magistrati al Cattivier e gli inquisitori sull'università degli ebrei. Essa è invece un organo con funzioni generali che si esplicano su tutto lo Stato e di conseguenza anche sugli ebrei in esso insediati. Non quindi documentazione omogenea e continua, ma in prevalenza testimonianze isolate seppur frequenti e numerose. Del resto le competenze di natura finanziaria proprie della Camera producono una documentazione che riflette tali funzioni, benché i documenti prodotti, specie quelli relativi agli ebrei, travalichino spesso il mero rapporto fiscale per assumere altri valori di testimonianza diretta sulla loro vita ed organizzazione sociale.

Non è poi ininfluenza il fatto che a partire dal secolo XVII la Camera viene acquistando sempre maggiore ingerenza in materia di intervento e sorveglianza sul ghetto romano e sulle altre comunità ebraiche esistenti. Salvo le questioni di natura religiosa che rimangono affidate all'Inquisizione, il governo delle comunità ebraiche pontificie è ormai divenuto, pressoché esclusivamente, una questione camerale.

<sup>3</sup> C. TRASELLI, *Un ufficio notarile per gli ebrei di Roma (secolo XVI e XVII)*, in «Archivio della R. Deputazione romana di storia patria», LX (1937), pp. 231-234.

<sup>4</sup> *Banchieri ebrei 1585-1691*. Inventario a cura di M. CRISTOFARI MANCIA e M. G. RUGIERO, 1970 (dattiloscritto presso l'Archivio di Stato di Roma).



Già nel 1562, del resto, Pio IV con la costituzione *Romanus pontifex Christi vicarius* aveva riconosciuto alla Camera, tra gli altri compiti, la facoltà di concedere *tolerantias* agli ebrei, facoltà attribuita poi da Clemente VIII nel 1599 al Camerlengo e riconfermata nel 1621 da Paolo V con la bolla *Romanum decet pontificem*.

Per la verità la facoltà di concedere licenze agli ebrei era compresa per prassi da molto tempo nelle funzioni camerali. I *Diversorum cameralium* (1467-1839), cioè i provvedimenti emanati dal camerlengo nell'esercizio delle sue funzioni, ne attestano una presenza continua che varia in relazione alla politica del pontefice nei confronti del prestito ebraico. Nel periodo di Sisto V (1585-1590), la favorevole disposizione nei confronti degli ebrei provocò un aumento dell'immigrazione e delle possibilità di commercio ad essi offerte. La frequenza delle concessioni è documentata da un registro (*Camerale I, Diversorum*, reg. 394, 1587-1593) in cui per oltre un quinquennio sono elencate le autorizzazioni ad entrare nello stato ecclesiastico dietro pagamento in depositaria di soli 20 giuli per persona; si trovano registrate pure le concessioni di gestire banchi di pegno in varie città, per un periodo prefissato che può raggiungere i venti anni, a condizioni determinate, quali l'obbligo di tenere i libri di registrazione in lingua volgare, di non superare l'interesse del 18% e di osservare i «capitoli» stabiliti appositamente per il prestito su pegno. Nella stessa Roma furono ristabiliti i 55 banchi ebraici già permessi nel 1577 da Gregorio XIII (1572-1585), ma il camerlengo medesimo nel dispositivo delle sue *tolerantiae* afferma di volerli aumentare in via straordinaria sino al numero di 60, quantità che verrà di lì a poco anch'essa raggiunta e superata. Nello stesso registro *Diversorum* si trova riconosciuta agli ebrei una particolare protezione giuridica che stabilisce la non perseguibilità per i crimini commessi, salvo quelli più gravi come il sacrilegio e l'omicidio <sup>5</sup>.

Nei medesimi anni i *Libri Signaturarum Sanctissimi* (1570-1870) presentano un'altra specie di documentazione relativa a personaggi di rilievo pubblico: appare spesso (*Signaturarum* 7, cc. 1,10,33, 1588-1589) Giovanni Lopez, talvolta detto de Leon, tal'altra da Lione, ebreo di origine portoghese che, convertito, fu nominato dal papa depositario della dataria apostolica. Esercitò molta influenza in campo finanziario e pare sia stato l'inventore della tassa del quattrino a foglietta.

Non si ritiene necessario riportare le disposizioni generali sugli ebrei emanate dai pontefici e raccolte nei *Chirographi* o nelle altre serie del *Camerale I*, perché tutte quante studiate e conosciute e comunque spesso presenti, in sunto o in integro in ogni pratica camerale che si riferisca al ghetto, al prestito feneratizio o ad altre questioni particolari. Si citano soltanto la «Miscellanea cronologica di bolle brevi, chi-

<sup>5</sup> Un'altra tipologia di documentazione contenuta nei *Diversorum* è quella relativa alle carceri illustrata da K. R. STOW, *Delitto e castigo nello Stato della Chiesa: gli ebrei nelle carceri romane dal 1572 al 1659*, in *Italia Judaica*, «Gli ebrei in Italia tra Rinascimento ed età barocca». *Atti del II convegno internazionale, Genova 10-15 giugno 1984*, Roma, Istituto poligrafico e zecca dello Stato, 1986, pp. 173-192.

rografi, editti anche a stampa dal 1428 sino al 1858» (*Camerali II, Ebrei*, b.2) e il «Sommario», stampato nel 1789, contenente le disposizioni emanate dai pontefici da Martino V a Clemente XI con la situazione dei pagamenti e i privilegi goduti negli altri stati italiani ed esteri (*Camerali II, Ebrei*, b. 1). Infine, sempre nel *Camerali II, Ebrei*, b.2, i «Sunti dei chirografi da Clemente VIII a Clemente XIII sull'ammissione dell'università degli ebrei al monte Sanità, sulla riduzione dei frutti di alcuni luoghi di monte, sulla tassa delle pigioni e dello *jus gazzagà*, sul pagamento delle vigesime, sulla libertà di negoziare per le fiere e portare il cappello, sulla restrizione del ghetto e diminuzione della tassa delle pigioni, sull'affitto della privativa dei forni e del vino, sul locare i letti ai soldati, sulla prestazione pecuniaria a favore della Camera apostolica e della Casa dei catecumeni, sull'obbligo di somministrare gli abiti di maschera ai ministri del tribunale».

5. - Una attenta considerazione meritano i volumi delle *Congregazioni particolari deputate* precedentemente citate, relativi agli anni 1545-1767, ma con qualche lacuna; sono composti da documentazione riguardante i vari problemi che si presentano alla Camera da tutto lo Stato pontificio nelle più svariate materie: monopoli, appalti, acque e strade, fiumi e ponti, annona e grascia, monte di pietà, dogane, commercio e altre. Molte riguardano gli ebrei, anzi le congregazioni tenute in proposito, acquistano un particolare rilievo, perché le decisioni assunte divengono canoni normativi, cui si fa sempre riferimento e sovente sono emanate con chirografo pontificio. Di tale importanza è la congregazione tenuta nel 1682 indicata come *Romana usurarum Judaicarum*<sup>6</sup>.

Appare subito evidente la tradizionale posizione della Chiesa in teoria contraria al prestito con interesse. Una serie di quesiti e di commenti dottrinari, quasi un piccolo trattato sulle usure, non riconoscono alcuna liceità di esistenza al prestito feneratizio; difatti in conseguenza di questa congregazione esso fu abolito per sempre nello Stato pontificio. Ma la causa riempie circa 150 pagine di notizie, allegati e memoriali anche a stampa e riporta un complesso di documentazione minuta che rimonta al sec. XVI. L'università ebraica di fronte al pericolo della soppressione, presenta un memoriale a difesa dei banchi con le cui entrate sosteneva di aver provveduto a gran parte del pagamento dei debiti con la Camera; a conforto di questa tesi viene allegata una abbondante documentazione che riporta tra l'altro i capitoli e le riforme dei banchi al tempo di Sisto V, l'editto del 1670 con cui fu ridotto dal 18% al 12% l'interesse relativo, i nomi degli ebrei gestori dei banchi e le loro entrate, specificati in una apposita «lista del valsente che tengono impiegati gli ebrei nei loro banchi».

Contro queste affermazioni viene presentato dagli uffici fiscali un opuscolo sul

<sup>6</sup> ARCHIVIO DI STATO DI ROMA, *Camera apostolica* [d'ora in poi ASR], *Congregazioni particolari deputate*, t. IV, 1600, «Romana usurarum Judaicarum. Pro Christianis pauperibus contra Hebraeos divites», cc. 747-884.

*Vero stato degli Hebrei di Roma* (stampato in Roma nella stamperia del Varese nel 1668), che contiene confutazioni e precisazioni sul memoriale dell'università ed anche interessanti notizie sul numero degli abitanti ammontanti a 4.500 persone di cui 22 in carcere.

A partire da questo momento si fanno sempre più numerose le testimonianze sulle iniziative intraprese per venire incontro alle difficoltà finanziarie dell'università ebraica. Ne sono un chiaro indice i documenti della *Miscellanea ebrei* (*Camera II*) che contengono copie e riassunti di disposizioni varie in materia:

a) copia del chirografo di Innocenzo XII del 20 luglio 1699, tratta dai *Signaturum Libri* f. 59, con cui viene ordinata una congregazione speciale per l'economia dell'università degli ebrei;

b) memoriale del 1713 tratto dagli atti del segretario e cancelliere camerale Franceschini, in cui viene specificato che, in conseguenza degli scarsi risultati della precedente congregazione del luglio 1696 ne viene stabilita un'altra composta dai cardinali Imperiali, Spinola, Corsini, Corradini, il presidente dell'annona, quello della grascia, l'avvocato fiscale, l'avvocato camerale ed il tesoriere generale;

c) altra copia con congregazione che inizia i lavori nel novembre 1717 e solo nel 1719 prende decisioni sulla concessione della privativa del pane e del macello con destinazione dei ricavi a pagamento dei debiti verso la Camera apostolica (*Camera II, Ebrei*, b.2).

A queste ed ad altre numerose indicazioni corrispondono effettivamente riunioni effettuate *ad hoc*, come risulta dallo spoglio dei volumi delle *Congregazioni particolari deputate*. Di esse ci limitiamo a segnalare soltanto alcune, a causa dell'ampiezza che ciascuna assume.

La congregazione «circa statum universitatis Hebreorum urbis» (*Congregazioni particolari deputate* vol. 34, n. 2, 1699-1702, ma 1703) è composta di oltre duecento pagine non numerate e raccoglie una quantità di notizie dettagliate sulle seguenti materie:

1) elenco di tutte le vicende economiche dal 1595, con le sovvenzioni date al tempo di Clemente VIII per l'inondazione del Tevere (scudi 3075), al tempo di Urbano VIII per l'annona scudi 6000, ancora nel 1632 per l'annona scudi 3000, scudi 1200 per un neofito Massarano ed inoltre i soliti pagamenti per la Casa dei catecumeni e per le Convertite; in totale un debito complessivo di 340.000 scudi a favore della Camera apostolica;

2) un fascicolo intitolato «Informationes clarae pro parte Universitatis Hebreorum Urbis in S. Congregatione sublevamini», uno «Stato degli ebrei di Roma» del 1701 a stampa, con la situazione debitoria e le richieste relative da parte dell'università;

3) una serie di documenti di provenienza ebraica di contestazione della gestione della congrega dei 60 e dei fattori, che erano gli organi deliberativi ed esecutivi dell'università. Tra questi documenti si trova «un esposto dei poveri ebrei di Roma e per essi il Consiglio dei 30, contro l'amministrazione fatta dalla congrega dei 60», da cui si ricavano dati sulla popolazione del ghetto ammontante a circa 7000 persone, riunite in 1000 famiglie, di cui 110 pagano l'imposta patrimoniale del 5%,

410 vivono di elemosine e 480 che non si sottopongono al prescritto giuramento patrimoniale perché non sono benestanti. Com'è noto, gli ebrei erano sottoposti a tale imposta a favore dell'università sin dal tempo di Clemente VII, ma allora si pagava solo l'1,20% sul patrimonio e Gabriele da Pisa aveva stabilito «i capitoli per l'elezione dei fattori» che avevano il compito di raccogliere il giuramento ai fini della tassazione e di controllare la veridicità. I capitoli suddetti furono successivamente modificati e ristampati; nel volume si trovano quelli del 1692 e dell'anno 1703 intitolati «Capitoli e ordini per regolare il giuramento universale da prestarsi dagli ebrei di Roma».

Di fronte alla situazione non certamente facile in cui versava l'università, la congregazione cardinalizia appositamente istituita, per la verità, almeno in questa occasione, non brilla per le sue decisioni e rimanda ogni provvedimento sulle richieste avanzate; così per la richiesta della privativa del forno e del macello rimanda al parere del presidente della grascia; per l'esenzione delle spese per i carcerati gravanti sull'università viene richiesto il parere del commissario; per la restrizione del ghetto ed i provvedimenti sulle case sfitte rinvia ad una apposita congregazione camerale; ed infine per la richiesta di costringere le università ebraiche non romane a contribuire ai pagamenti dei debiti, si decide di sentire i procuratori di esse, con quale esito è facile immaginare, se si tiene conto che l'università di Ancona, come risulta dai memoriali dalla medesima presentati, non solo si era sempre opposta in proposito, ma non voleva assolutamente essere coinvolta con la gestione romana, verso la quale aveva manifestato la sua sfiducia sia in merito alla capacità che all'onestà tributaria.

Difficilmente i problemi differiti si risolvono da soli e quello relativo al restringimento del ghetto si ripresentò più tardi con frequenza. Com'è noto nel ghetto romano vigeva un particolare diritto di inquilinato, chiamato *jus gazzagà*, che nato a Roma si era poi diffuso in tutti i ghetti. Presentava come caratteristica che l'inquilino non potesse essere mandato via dall'abitazione, né che le prigioni potessero essere aumentate; ciò tornava a garanzia degli ebrei che ne avevano costituito un diritto trasmissibile ai figli e alle figlie come dote, oppure contraevano su di esso delle ipoteche. Ma in varie occasioni, come ad esempio durante la pestilenza del 1676, durante la quale il ghetto era rimasto chiuso per otto mesi per difendersi dal contagio che aveva provocato 800 morti su un totale di circa 4.000 ebrei, il numero delle case rimaste vuote era divenuto troppo grande e di conseguenza altrettanto pesante l'onere che ricadeva sull'università cui toccava sostituirsi ai privati non paganti. Perciò frequenti erano le richieste di diminuire le pigioni sino a giungere a quella di restringere il ghetto. Alla riduzione delle pigioni si pervenne sotto Innocenzo XII che con chirografo del 1698 decise di ridurre gli affitti del 12% a favore della comunità, ma il ricavato ovviamente doveva servire per estinguere il debito con la Camera apostolica (*Camerale II, Ebrei*, 19 agosto 1698). Si pervenne a tale decisione dopo una perizia effettuata dall'architetto Carlo Francesco Bizzaccheri che racconta: «essendomi portato per molti giorni nella clausura o ghetto di detti ebrei, avendo riconosciuto ad una per una tutte le case, stanze membri d'esse, sito e posto, e fatte tutte le considerazioni necessarie per stimare giustamente il frutto, ho formato il

prezzo ed importanza della pigione ad ognuna di dette case e suoi membri, secondo la nota o catalogo d'esse esibito dai fattori di detta università negli atti del suddetto Tartaglia e a me comunicato con la distinzione del peso al quale ciascuna casa è sottoposta...». L'elenco è ripartito come segue: 1. il numero della casa ed il nome dell'esercente lo *jus gazzagà*; 2. il fitto della casa pagato ai padroni; 3. la stima delle pigioni; 4. il frutto che resta all'ebreo; 5. il peso che l'inquilino deve pagare come contribuzione all'università.

Nell'elenco sono riportate 420 case con i nomi degli esercenti lo *jus gazzagà*, nomi che si ritrovano per secoli nelle carte romane, Corcos, Tagliacozzo, Funaro, Di Segni, Della Seta, Sacerdote, Ascarelli, Velletri, Sermoneta, Coen, Terracina, Modigliani, Piattelli, Sonnino, Zevi, Toaf, Portaleone e altri.

Negli anni seguenti divenne più pressante l'esigenza di restringere il ghetto. L'abbandono di case o perché pericolanti o perché considerate scomode o comunque non desiderate, provoca iniziative giudiziarie da parte dei proprietari cristiani, specie da parte dei luoghi pii che avevano proprietà all'interno del ghetto. Iniziative che per competenza finivano in congregazione camerale; così avviene nel 1710 per l'abbandono di una casa nel ghetto non più richiesta dalla famiglia Toscano, la cui pigione la comunità non vuole assumere in carico<sup>7</sup>. Richiede perciò che la questione venga sottoposta ad una nuova congregazione camerale che rimedi il problema generale delle case sfitte, separandole dal ghetto e contemporaneamente propone che si escludano dal ghetto le case dalla parte di Pescaria che possono essere più facilmente riaffittate dai proprietari cristiani. La decisione per questa volta non fu di accoglimento delle richieste, ma di dilazione, anche perché risultava che molti ebrei avevano case affittate fuori del ghetto, nonostante le contrarie disposizioni in vigore. In proposito è riportata una «nota domorum retentorum in locatione extra ghettum cum magnis pensionibus» da cui risultano «diverse case poste a porta Leone, dette il ghetto di porta Leone, ritenute in locazione dagli infrascritti ebrei, cioè Jacob Barafael, Sabato Tarmi, Sabato Trionfo, Sabato e Moise del Monte. All'Oльмо attaccate al notaro Crescenzo ed altri, di Modigliani; al Cenci: Leone di Modenna, Leone di Castelnovo e Samuele Ascarelli; sotto il conte Monte Marte vicino al Gesù, Gabriele Ambron».

Diverso esito invece ebbe la congregazione del 13 dicembre 1719, denominata: «In congregazione deputata pro sublevamine universitatis Hebreorum Urbis»<sup>8</sup>. Di questo grosso fascicolo riportiamo solo le conclusioni, avvertendo che ad esse si giunge

---

<sup>7</sup> ASR, *Congregazioni particolari deputate*, b. 47, 1708-1711, fasc. 9: «Congregazione particolare deputata fra il luogo pio di S. Eufemia e l'Università degli Ebrei». Riporta anche una decisione della Rota del 1696 sulla restrizione del ghetto di Ferrara istituito nel 1624 con la descrizione degli obblighi e dei diritti di coloro che esercitano lo *jus gazzagà*.

<sup>8</sup> *Ibid.*, vol. 54, n. 3, 1711-1717 [ma 1719].

dopo l'esposizione di una documentazione abbondante contenente memoriali, precedenti e notizie di genere diverso. Le conclusioni sono specificate nei seguenti punti:

«Super restrictione claustrum Hebreorum, responsum fuit esse locum restrictioni.

Prout etiam locum esse reductioni pensionum domorum tam locatarum quam non locatarum previo tamen chirografo a SS.mo (si placuerit) signando.

Ad secundum dubium super concessione juris privativi recipiendi panem pro usu Hebreorum ab uno vel pluribus furnariis christianis: responsum fuit esse concedendum iuxta mentem et mens est quod dominus annone Praefectus, previa affixione edictorum locet duobus vel tribus furnariis christianis Urbis privativam facultatem distribuendi panem omnibus Hebreis in Urbe degentibus, quodque emolumentum ex hac privativa facultate ritraendum cedat in beneficium Camere apostolice et in diminutionem debiti ab Universitate Hebreorum cum dicta Camera contracti.

Ad tertium super diminutione seu reductione prestationum quas Universitas predicta annualiter solvit... Domui Cathecumenorum... responsum fuit negative.

Ad quartum an Universitates Hebreorum extra Urbem degentes teneantur concurrere... ad solutionem annue prestationis quam solvit Domui Cathecumenorum Urbis: responsum fuit negative.

Ad quintum an sit concedenda facultas dictae universitati privative locandi macellum pro vendendis carnibus Hebreis dicte universitatis: responsum fuit affirmative;

Ad sextum an sit concedenda... privativum jus super quocumque exercitio industriali: responsum fuit negative.

Ad septimum super concessione aperiendi nova claustra Hebreorum in statu ecclesiastico: responsum fuit negative.

Ad octavum an sit exgravanda... a subministratione alimentorum pro Hebreis pauperibus carceratis pro debitis civilibus vel pro delictis criminalibus: negative.

Ad nonum an eidem universitati sit restituendum jus banci feneratorii: responsum fuit dilata et cum SS.mo iuxta mentem.»

Segue un'annotazione che menziona l'approvazione del pontefice salvo che per l'ultimo punto per il quale «Santitas sua iussit nihil esse innovandum».

Un altro documento più propriamente attinente all'aspetto economico-fiscale è intitolato «Sopra gli interessi dell'università degli ebrei con la Camera apostolica», 30 marzo 1730<sup>9</sup>. È emanato dal commissario generale cioè dal «sollecitatore» del recupero dei crediti camerali, il quale descrive tutti i debiti ebraici ed i relativi provvedimenti per permetterne la riscossione, tra cui la concessione alla comunità di partecipare alla assegnazione dei vari luoghi di monte, veri e propri titoli obbligazionari dell'epoca. Tralasciamo l'elenco relativo che comunque non conseguì lo scopo di estinguere il debito e riportiamo invece le altre proposte del commissario per aumentare le entrate dell'università:

«L'aumento delle entrate pare possa ricavarsi commodamente dall'avvertenza particolare che deve aversi sopra il giuramento che ogni quinquennio deve prestare ogni ebreo dei suoi capitali per li quali deve pagare annui scudi 5% e siccome qualcun ebreo (se non tutti) forse si prendono la libertà di giurare sempre di meno di quello sia il proprio capitale,

<sup>9</sup> ASR, *Commissariato generale della Camera apostolica*, vol. 450, pp. 217-228.

ricavando da ciò il vantaggio di non corrispondere il detto frutto degli annui scudi 5 % della rata non giurata; così avendo monsignor illustrissimo tesoriere come soprintendente agli interessi di detta università una intiera facoltà di far pagare a ciascuno la somma giusta e doverosa; perciò non avendo la maggior parte delli ebrei finora giurato, benché corri il quarto anno del quinquennio principiato in agosto 1726 in cui doveano rinnovare il giuramento sopra i loro capitali nonostante le reiterate prefissioni dei termini concesseli, pare che detto mons. ill. Tesoriere in vigore delle sue facoltà riservatasi negli editti sopra tal materia pubblicati, possa principiare a far la tassa contro quelli che non hanno giurato ed augmentarla a quelli che hanno giurato per minor quantità del vero e giusto capitale, per il quale effetto si riferirà in congregazione l'informazione presasi.

L'altro notabile aumento di entrate può certamente ricavarsi con il fondamento che non potendo gli ebrei acquistare stabili in ghetto senza l'opportuna licenza ed avendo li medesimi ebrei acquistati tanti stabili di valore come si crede sopra scudi 20.000, però pare che possa essere adeguato l'ordine da darsi al Rabi e Fattori che facciano estrarre dal catasto dei stabili tutti gli acquisti fatti dall'anno 1712, nel qual tempo furono pubblicati gli editti proibitivi dei medesimi acquisti e sopra di essi dovrà farsi pagare il 5 % e non il 12 % del frutto, mentre tutti detti acquisti sono stati fatti in frode e per supplantar la Reverenda Camera apostolica che ha il jus di esigere il 5 % sopra il capitale.

Similmente può ricavarsi frutto risguardevole dalle bettole ed osterie del ghetto, mentre essendo stati abilitati gli Ebrei a tal mercimonio proibitoli in virtù della costituzione di Paolo IV...: *Judei debeant esse contenti sola arte strazzarie seu cenciarie nec possint aliquam mercaturam frumenti, ordeï, aliarumque rerum usui humano necessarium facere*, da ciò ne nasce la giustizia della tassa di b. 15 per barile fattali dalla chiara memoria dell'ecc.mo Patrizi Tesoriere li 12 marzo 1717.

...Come anche s'augumenterà l'entrata se si rilascerà come si deve, la mano regia contro l'università degli ebrei di Ancona che dall'anno 1712 a questa parte non han pagato gli annui scudi 113 che è in obbligo di pagare all'università di Roma...

Se dunque l'entrata crescerà con li riferiti augumenti, molto più cresceranno se si tolgono li seguenti pagamenti e si diminuiscono le seguenti spese: spese per frutti di crediti, per le azimelle di Pasqua ai poveri, dote alle zitelle e altre»

6. - I documenti illustrati in precedenza rivelano prevalentemente un quadro che riflette i rapporti di natura economico-fiscale, per lo più di carattere generale e riguardanti l'università ebraica nel suo complesso. Per avere una diversa prospettiva, la ricerca va allargata nei fondi archivistici di quegli organi camerali che si sono ritagliati uno specifico ed autonomo settore di competenza come, per citarne solo alcuni, la *Presidenza dell'annona* e la *Presidenza delle strade*. Quest'ultima che presenta la caratteristica di avere un proprio archivio, si inserisce a pieno titolo nella congregazione della Camera apostolica a partire dal momento in cui ne diviene capo il cardinale camerlengo e più tardi ne acquista la presidenza un chierico di camera, estratto a sorte periodicamente. Soltanto con Innocenzo XII nel 1692 il presidente è di nomina pontificia ed ottiene, oltre ad una maggiore durata in carica, attribuzioni più ampie in materia deliberativa e giudiziaria. Rientrano tra le sue competenze la vigilanza sull'edilizia privata, la tutela dell'ornato cittadino, la viabilità urbana e la rete fognaria, la pulizia delle strade urbane e le strade consolari ed extraurbane.

Sotto il controllo della presidenza delle strade ricadeva, quindi, tutta l'attività

in materia edilizia; ne fanno fede un minuzioso tessuto di disposizioni, concessioni, richieste di privati, vendite e costruzioni di immobili, lavori di abbellimento e risanamento, origine spesso di liti, contestazioni e ricorsi. Tutti i rioni della città ed i suoi abitanti ne sono interessati; non possono quindi non comparire documenti riguardanti il ghetto e gli ebrei, come nell'importante serie *Lettere patenti*, dove troviamo nell'anno 1570 (reg. 42) una licenza di costruire un ammattonato «iniziant dal portone degli ebrei di piazza giudia». Nella stessa piazza Giudia, si concede all'ebreo Leone Ayir di fare una chiavica, nel 1691 (*Libri litterarum patentium*, reg. 53, c.6); altre licenze riguardano la *concessio fili*, cioè la concessione di allineare un edificio con quelli vicini, incorporando uno spazio pubblico; una licenza di tal fatta viene data nel 1691 all'ebreo Giob, per un edificio in rione sant'Angelo, dietro la chiesa di S. Sebastaniello (*Libri litterarum patentium*, reg. 53, c.23).

Indicazioni reperite in altri documenti (*Camerali II, Ebrei*) ci conducono a materiale di più vasto interesse, come l'editto emanato nel 1745 con cui si ordina che si nettino le cantine, i pozzi ed i cortili del ghetto e il progetto presentato a Pio VI nel 1790 dall'architetto Natale Marini per l'ingrandimento del ghetto. Il progetto fu certamente eseguito entro il 1793, come risulta dal «Promemoria per mons. Della Porta Tesoriere generale per il pagamento per la costruzione di un muro che forma divisione tra gli ebrei e i cristiani alla Regola, da parte dell'architetto Natale Marini». Delle vicende di tali lavori esistono sia la pianta a colori con la distinzione del ghetto vecchio e la nuova aggiunta sino al fiume Tevere, sia la «misura e stima della nuova fabrica fatta dall'architetto Marini, il tutto compito sino all'anno 1793»<sup>10</sup>.

7. - Per l'espletamento delle sue competenze su tutto il territorio dello Stato, la Camera apostolica si articola diramandosi in periferia con una struttura di cui le tesorerie provinciali costituiscono il nerbo. Ad esse è affidato il compito di amministrare e riscuotere le entrate statali costituite di gabelle, dazi, censi, canoni, tasse di malefici e imposte varie e di pagare le spese dell'amministrazione locale, naturalmente di competenza camerale (stipendi agli impiegati, spese militari, spese per l'amministrazione della giustizia etc.). La gestione viene poi sottoposta a rendiconto ed approvata dai chierici di camera a ciò delegati, che si costituiranno più tardi in una apposita congregazione per la revisione dei conti.

Siamo in presenza di una documentazione di enorme interesse per le testimonianze che fornisce su ogni territorio; pur essendo prevalentemente di origine fiscale, ci offre l'occasione frequente di avere notizie di natura sociale e commerciale.

Se esaminiamo in particolare una delle tesorerie, quella della Marca (*Camerali I, b. 28*) vi troviamo i «Conti di Ascanio Burghesi, commissario per la tassa del sussidio triennale, anni 1554-1555, «dove sono registrati i pagamenti da parte del-

<sup>10</sup> ASR, *Camerali II, Ebrei*, b. 4, 1796-1798.



l'università degli ebrei della marca di scudi 3957 e di scudi 4491 per debiti e vigesime nell'anno 1556. Degli stessi anni sono i conti del procuratore del commissario (b. 28, c. 71 e seguenti) che riportano i pagamenti fatti nel mese di maggio 1554, per l'estrazione di grano da parte dei seguenti ebrei: Mateliano ebreo per 65 e 120 salme di grano, Raphel Alfa per 50 salme, Vita Salomone per 180 salme, Moise ebreo e Laudadio con pagamenti diversi.

Siamo nel momento in cui ad Ancona, divenuta porto franco, si era insediata, oltre al gruppo ebraico preesistente, una corrente di ebrei siciliani e di marrani portoghesi, attirati dall'intenso commercio con il Levante e dalle agevolazioni offerte dalle autorità pontificie e comunali; ma il loro ritorno alla religione di origine provoca la reazione di Paolo IV che, nel 1555, ordina l'arresto dei marrani e manda un commissario per eseguirlo. L'episodio finisce in modo cruento, con la fuga di alcuni, la galera per altri e la morte di oltre venticinque persone. Rimane a testimonianza nei registri della *Tesoreria della Marca* (b. 28), il «conto delle somme riscosse e pagate da Valerio Amani depositario delle condanne e delle confische fatte agli ebrei di Ancona ed agli ebrei portoghesi ivi dimoranti, 1555/56». Nel suddetto volume è contenuto anche «il conto della dogana con i portoghesi per gli anni 1553/55»; vi compaiono i nomi di Salomon Jacchia, Isac Arones, Abram Papo, Isac Pinto, Joseph Ruben, Simeon Abemnachem, Salomon e Jaco Cassan, Jaco Lubello, Salomon Rame, Caim Coen, Jacob Namias, Jacob Orfamato, Abram Menachem e altri. Inoltre vengono dettagliatamente elencati oggetto per oggetto, i beni confiscati nell'«Inventario delle robe che Valerio Amanio ha consignate a messer Giovan Battista Sances depositario della Camera sopra le robe dei portoghesi». Vi sono descritte tra le altre «le robbe di Joseph Nanias» compresi l'arredo, le gioie e l'argenteria di casa, e le mercanzie di Abram Papo.

Oltre a questo episodio, su Ancona numerosi documenti sono reperibili in altre serie camerale; nelle *Congregazioni particolari deputate* (vol. 34, anni 1699-1702) sono riportati una raccolta dei provvedimenti e dei chirografi riguardanti Ancona dal 1593 e un «memoriale per l'Università degli ebrei di Ancona, alla congregazione del buon governo».

Questo insieme di disposizioni rivela l'attenzione del governo pontificio sul commercio marittimo verso il Levante e la necessità di favorire la presenza ebraica che di esso era il cardine. Ne è testimonianza un'altra congregazione particolare <sup>11</sup> contenuta in un grosso fascicolo di circa duecento carte intitolata: «Anconitana, tra la rev. Camera apostolica da una parte e l'università degli ebrei di Ancona dall'altra. Sopra l'osservanza del *motu proprio* 14 febbraio (1732) emanato da Clemente XII per la contribuzione di annui scudi 2000 imposta all'università degli ebrei e applicata all'annua fabbrica del Lazzaretto e nuovo braccio del porto».

È una vera e propria disputa giudiziaria, arricchita da innumerevoli testimonianze giurate pro e contro la posizione della università ebraica, che sostiene, con

---

<sup>11</sup> ASR, *Congregazioni particolari deputate*, vol. 28, cc. 412-606, 1738-1739.

un suo memoriale, di non dover pagare la richiesta contribuzione in quanto l'apertura del porto franco per il quinquennio 1726-1731, oltre a non essere stata di vantaggio per gli ebrei, aveva loro arrecato una diminuzione del traffico delle navi. A prova di ciò, vengono presentati dati statistici tendenti a dimostrare che il traffico marittimo per gli ebrei, dalle 24 navi dei sei anni antecedenti il 1732, si è ridotto a sole 8 navi nel periodo del porto franco. Non è molto difficile per il sostituto commissario camerale, mettere in dubbio i dati riferiti, estraendo dalle carte doganali quantitativi diversi relativi al traffico navale per gli ebrei o indirizzato a persone da essi indicate — circa 27 bastimenti in soli otto mesi del 1736 con carichi di lane, tabacchi, cuoi, grani e altre merci — ed elaborando una «nota dei bastimenti e merci aprodata nel porto di Ancona sei anni prima del porto franco tanto di levante che da ponente per li ebrei».

Non è però tanto lo sviluppo di questa causa che interessa, quanto tutta la documentazione contenuta, che rivela le condizioni della popolazione ebraica in quel periodo ed in quella città. Per prima cosa le notizie sul numero degli ebrei «tanto italiani che levantini» che danno un ammontare di 1179 anime divise in tre gruppi: 41 famiglie «comode» cioè agiate, 51 che vivono con la sola industria personale ed il residuo «tutti poveri stroppi o malsani o positivamente infermi». In secondo luogo i nomi degli ebrei ancor itani che tengono negozio o esercitano commercio delle robe introdotte dopo la dichiarazione del porto franco<sup>12</sup>. Infine la «nota dei pesi e spese che annualmente accadono all'università ebraica» ed i capitali appartenenti alle famiglie così dette comode, nominativamente indicate per un ammontare complessivo di scudi 199.754 secondo il giuramento prestato nel 1735 per le tasse da pagare nel triennio<sup>13</sup>. Tra le spese appare anche quella, del resto già nota, di annui scudi 80, per il riscatto degli ebrei caduti in schiavitù.

Se ne ricava un quadro confortante sullo *status* economico e giuridico di quel periodo, nonostante qualche intervento persecutorio dell'autorità centrale. Nel complesso si può affermare che le condizioni favorevoli appaiono attestate dall'ingrandimento del ghetto, che incorpora altre case vicine e dall'apertura di magazzini fuori del ghetto, dove si vendono olio, travi, tavole, maioliche, «corame» e di un nuovo fondaco con fabbrica di munizioni da caccia e piombi ed infine dall'apertura di negozi di gioie.

Documentazione abbondante è conservata anche per le comunità di Senigallia, Pesaro, Urbino ed Avignone. Per Senigallia sede di fiera, ove si dirigevano numerosi commercianti ebrei, esistono diversi documenti nel fondo del *Commissariato della reverenda Camera apostolica*<sup>14</sup>. Riguardano botteghe affittate durante la fiera ai mercanti ebrei come appare dalle «Riflessioni diverse che si fanno circa il buon or-

<sup>12</sup> *Ibid.*, t. 34, 1699-1702, «Elenco di tutte le merci comprate e vendute nel 1732-1737».

<sup>13</sup> *Ibid.*, «Nota dei capitali delli Hebrei di Ancona con gioie, ori, argenti, crediti, denari, case, jus de case et altro».

<sup>14</sup> ASR, *Commissariato generale della Camera apostolica, Collectio Benetti*, b. 861, fasc. X, 1786.

dine e stabilimento della dogana camerale di Sinigallia in tempo della annuale fiera e della maniera di poterla eseguire»<sup>15</sup>, oppure i dazi pagati dagli ebrei residenti descritti nello «Introito dei carri, strascini e sediole, spettanti all'illustrissima comunità esatto l'anno 1783»<sup>16</sup>.

Per Avignone, alcuni fascicoli dell'anno 1789<sup>17</sup> presentano oltre lo stato finanziario della comunità ebraica, «la descrizione della popolazione della comunità e ghetto degli ebrei di Carpentrasso e la lista delle pensioni perpetue e censi che corrisponde la comunità».

8. - Possiamo concludere affermando che le tipologie dei documenti riguardanti il nostro tema, conservate nell'archivio della Camera, sono varie. Per lo più riflettono i rapporti con l'autorità pubblica, ma altrettanto numerose sono le testimonianze relative alla vita del ghetto. La comunità espone sempre alle autorità il suo stato di indebitamento e di povertà, che in certi periodi non le permette di pagare al rabbino l'appannaggio di 30 scudi al mese<sup>18</sup> o le rende difficile incaricare persone che vogliano assumere la carica, alquanto ingrata, di fattore o di tassatore<sup>19</sup>. Di contro appare una organizzazione sociale che si prende cura, con spesa comune, dei poveri, degli ammalati, dei carcerati, dei vecchi; provvede alle scuole e ai maestri di ebraico e di volgare; paga l'avvocato civile e criminale, il medico e lo speziale; istituisce la compagnia della carità<sup>20</sup> ed altre opere pie; emana provvedimenti e regole per il buon governo degli ebrei, vere e proprie norme suntuarie<sup>21</sup>. Appare una popolazione desiderosa di feste, tanto da provocare tumulti per le limitazioni poste dal vicario in occasione del *Purim*, che protesta per la riduzione delle bettole da 4 a 2 solamente, su 60 esistenti in Roma nel 1717<sup>22</sup>, che litiga e fa debiti<sup>23</sup>, che allestisce rappresentazioni teatrali; una popolazione comunque laboriosa, conscia delle sue capacità commerciali e con una tenace memoria storica dei diritti e

<sup>15</sup> *Ibid.*, fasc. XXVIII, 1783.

<sup>16</sup> ASR, *Camerale II*, *Ebrei*, b. 4.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 1795.

<sup>19</sup> *Ibid.*, b.2, 1771.

<sup>20</sup> *Ibid.*, b.3, 1700, «Stato della Compagnia della morte degli ebrei di Roma» con i possedimenti, i terreni per il cimitero e per l'orto, le osterie e le case dal 1698 al 1738 e l'indicazione dei relativi contratti ed atti notarili.

<sup>21</sup> *Ibid.*, b. 2, 1702, «Pragmatica e regole da osservarsi dagli ebrei di Roma per loro buon governo e pubblico beneficio, fatta l'anno 1702 nel fattorato dei magnifici Samuele Ascarelli, Tranquillo Volterra e Raffaele Bises», Roma, nella stamperia della R. Camera apostolica, 1702.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 1730, «Ristretto di tutto il vino venduto in ghetto da gennaio 1722 a marzo 1730».

<sup>23</sup> ASR, *Camerale II*, *Carceri*, b. 1, 1675, «Supplica di Giuseppe Pavoncello perché possa soddisfare ai debiti con la cessione dei beni senza essere incarcerato». Vedi anche *ibid.*, b. 2, 1720, «Elenco dei condannati alle triremi pontificie».

dei privilegi ottenuti nell'arco dei secoli.

Di questa popolazione le fonti conservate nell'archivio della Camera costituiscono una testimonianza indispensabile, non solo per la storia degli ebrei dello Stato pontificio, ma pure degli altri stati europei che, come cristiani, non potevano non tener conto della politica del papato nel loro atteggiamento verso gli ebrei.

Diversamente dai riferimenti spesso ripetitivi che si hanno negli archivi di altri Stati, i documenti del Camerale presentano una particolare diversità in tutto l'arco dei secoli del dominio pontificio, tanto che per questa loro peculiarità ed originalità sarebbe forse opportuno intraprenderne il censimento e la relativa pubblicazione, sull'esempio di quanto fatto da S. Simonsohn per il ducato di Milano <sup>24</sup>.

---

<sup>24</sup> S. SIMONSOHN, *The Jews in the Duchy of Milan*, Jerusalem, The Israel Academy of Sciences and Humanities, voll. 4, 1982-1986.

«I CANTI DI SALOMONE» DI SALOMONE DE' ROSSI:  
UNA CONFLUENZA DI TRADIZIONI ITALO-EBRAICHE\*

Negli anni 1622-1623 Pietro e Lorenzo Bragadini pubblicarono a Venezia *I Canti di Salomone (Ha-Shirim asher li' Shlomo)* del compositore ebreo mantovano Salomone de' Rossi<sup>1</sup>. La raccolta consiste di trentatré musiche per diversi insiemi vo-

---

\* Questa relazione espone i criteri e le ipotesi di fondo che guidano una ricerca ancora in corso e che ha per oggetto *I Canti di Salomone* visti quale esempio di confluenza fra tradizioni ebraiche italiane. Tale ricerca viene svolta per l'Università «La Sapienza» di Roma, ed in particolare per il prof. Pierluigi Petrobelli, titolare della cattedra di Storia della musica presso la Facoltà di Lettere e Filosofia. Un'accurata indagine dei *Canti di Salomone* non sarebbe stata possibile senza un soggiorno di studio presso l'Università Ebraica di Gerusalemme: a questo scopo, il ministero degli Esteri israeliano mi ha concesso una borsa di studio per l'anno accademico 1985/86 nel quadro dell'accordo di cooperazione culturale fra Italia ed Israele; la Lady Davis Foundation ha deciso di finanziare un secondo soggiorno nell'anno accademico 1986/87. Desidero qui ringraziare vivamente entrambe le istituzioni: senza il loro appoggio, anche questo contributo non avrebbe visto la luce. Desidero ringraziare anche quanti, nel Dipartimento di musicologia dell'Università Ebraica di Gerusalemme, mi hanno accolto ed aiutato ad entrare nel vivo della ricerca: il capo dipartimento, prof.ssa Dalia Cohen; il prof. Jehoshua Hirschberg, al quale mi rivolsi per primo; ed il prof. Israel Adler. Un ringraziamento particolare, lo devo però al prof. Don Harran, che mi ha costantemente seguito, incoraggiato, criticato. La sua continua attenzione al mio lavoro ed il suo vigile criticismo mi hanno molto aiutato a meglio definire scopi, orizzonti e criteri di tale ricerca sui *Canti di Salomone*.

<sup>1</sup> Sui *Canti di Salomone* e su Salomone de' Rossi più in generale, esistono diversi studi, fra i quali vorrei qui segnalare: I. ADLER, *La pratique musicale savante dans quelques communautés juives en Europe aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, voll. 2, Paris, Mouton, 1966; ID., *The Rise of Art Music in the Italian Ghetto*, in *Jewish Medieval and Renaissance Studies* [a cura di A. ALTMANN], Cambridge (Mass), Harvard University Press, 1976, pp. 321-364; ID., *Hebrew Writings Concerning Music in Manuscripts and Printed Books from Geonic Times up to 1800*, München, Henle, 1975; D. ARNOLD, *Ha-Shirim asher li' Shlomo*, [in ebraico], recensione in «Journal of American Musicological Society», XXI (1968), pp. 105-108; A. BERTOLOTI, *Musici alla corte dei Gon-*

cali; a 3 voci, a 4 voci, e così di seguito fino ad 8 voci. I testi musicati sono tratti in gran parte dalla Bibbia, in particolare dal libro dei *Salmi*, mentre i rimanenti testi, poesie e preghiere legate ad occasioni liturgiche e paraliturgiche, appartengono alla letteratura ebraica post-biblica <sup>2</sup>.

zaga in Mantova, dal secolo XV al XVIII; notizie e documenti raccolti negli archivi mantovani, Milano, Ricordi, [1881]; E. BIRNBAUM, *Jüdische Musiker am Hofe von Mantua*, Wien, Waizner, 1893, estratto da: *Kalender für Israeliten für das Jahr 5654* e tradotto con il titolo: *Musici ebrei alla corte di Mantova dal 1542 al 1628*, con note e bibliografia di V. Colorni, in «Civiltà mantovana», IX (1967), pp. 185-216; P. CANAL, *Della musica in Mantova. Notizie tratte principalmente dall'archivio Gonzaga...*, in «Memorie del Reale Istituto veneto di scienze, lettere e arti», XXI (1879), pp. 655-774; A. EINSTEIN, *The Italian Madrigal*, voll. 3, Princeton, Princeton University Press, 1949; ID., *Salamone Rossi as Composer of Madrigals*, in «Hebrew Union College Annual», XXXIII (1950/51), pt. II, pp. 383-396; ID., *Ein unbekannter Jüdischer Musiker in Mantua*, in appendice a J. NEWMAN, *The Madrigals of Salomon de' Rossi*, Ph. D. Dissertation, non pubbl., New York, Columbia University, 1962; I. FENLON, *Music and Patronage in Sixteenth-Century Mantua*, voll. 2, Cambridge (Engl.), Cambridge University Press, 1980-1982; S. NAUMBURG, *Essai sur la vie et les œuvres de Salomon Rossi*, prefazione a *Ha-Shirim asher li' Shlomo (Cantiques de Salomon Rossi, Hebreo)*, Paris 1877; J. NEWMAN - F. RIKKO, *A Thematic Index to the Works of Salomon Rossi*, Hackensack (NJ), Boonin, 1972; W.S. NEWMAN, *The Sonata in the Baroque Era*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1959; F. PIPERNO, *La sinfonia strumentale del primo Seicento*, in «Studi musicali», IV (1975), pp. 145-168; V (1976), pp. 95-141; ID., *I quattro libri di musica strumentale di Salomone Rossi*, in «Nuova rivista musicale italiana», XIII (1979), pp. 337-357; F. RIKKO - J. NEWMAN, *Ha-Shirim asher li' Shlomo (The songs of Salomon)*, voll. 3, New York, Jewish Theological Seminary, 1967-1973 (si tratta di un'edizione della raccolta di de' Rossi contenente nel terzo volume studi stilistici, liturgici e filologici sui *Canti di Salomone*); H. SCHIRMANN, *Ha-Teatron vehamusika beshechunot haiehudim beitalia ben hamed hashesh-esre - lemea hashmoné-esre*, [in ebraico], in «Zion», XXIX (1964), pp. 61-111, ora in *Le Toledot ha shira ve ha drama haivrit*, [in ebraico], II, Iarushalaim, Bialik, 1979, pp. 44-94; e inoltre in S. SIMONSOHN, *Toledot ha Jehudim be-dukhasut Mantova*, [in ebraico], voll. 2, Iarushalaim, Kirjath Sepher, 1962-1964, tradotto in inglese con il titolo: *History of the Jews in the Duchy of Mantua*, Jerusalem, Kirjath Sepher, 1977.

<sup>2</sup> Le trentatré composizioni che formano *I Canti di Salomone* comprendono 6 pezzi a 3 voci, 5 a 4 voci, 8 a 5 voci, 5 a 6 voci, 1 a 7 voci, ed infine 8 a 8 voci. I testi sono i seguenti: dal libro dei *Salmi*, i salmi numero 8, 12, 29, 67, 80, 82, 92, 100, 111, 112, 118, 121, 124, 126, 128, 137, 146 per un totale di venti canti basati sui salmi. Il salmo 128 funge da base a ben tre diverse composizioni. Dal salmo 118 sono tratti due diversi canti: il primo basato sui versi 21-24; il secondo sui versi 26-29. Il salmo 80 non è musicato per intero, ma solo nei versi 4, 8 e 20. La numerazione dei salmi è quella ebraica, e non quella della Vulgata. Altri due canti sono basati su testi biblici: *Elle mo'ady Adonai*, da *Levitico*, 23:4 e *Iesum midbar* da *Isaia*, 35:1, 2, 5, 6, 10. In tutto ventidue pezzi su trentatré sono basati su testi biblici. Figurano poi nei *Canti di Salomone* cinque inni: *Ein Keloheinu*, *Igdal*, *Adon 'olam*, *Eftach Nà sefatai*, *Eftach shir bisfatai*. Di questi cinque inni, i primi tre sono ben conosciuti nelle comunità ebraiche di molti paesi, e figurano nella maggioranza assoluta dei libri di preghiere (*Machazorim* e *Sidduré Tefilla*). Gli ultimi due, *Eftach ná sefatai* e *Eftach shir bisfatai* sono invece inni legati agli usi liturgici degli ebrei italiani in generale e mantovani in particolare: il primo si deve proba-

Da questa sommaria presentazione emergono alcuni dati che ci segnalano quanto la raccolta che abbiamo di fronte sia particolare. Gli editori Pietro e Lorenzo Bragadini non furono attivi come editori musicali, ma come stampatori di libri in lingua ebraica<sup>3</sup>. I testi musicati, come già detto, sono in ebraico; non abbiamo altre raccolte di musica polifonica su testi ebraici prima dei *Canti di Salomone*, né ne troveremo fino alla pubblicazione delle raccolte riformistiche di Salomon Sulzer e di altri, dall'Ottocento in poi<sup>4</sup>.

---

bilmente a Mattatjà ben Izchac di Bologna, che visse alla fine del XIV secolo; il secondo è forse opera di Mordechai Dato, e contiene effettivamente l'acrostico del nome Mordechai. Su questo punto cfr. I. ADLER, *La pratique...* cit., I, pp. 63-64 e E. PIATTELLI, *In margine alle composizioni polifoniche liturgiche di Salomone Rossi*, in «Annuario di studi ebraici», (1969/70-1971/72), pp. 61-68. Figurano poi nella raccolta altri quattro testi liturgici: *Qaddish*, che funge da base a due composizioni; *Keter*, o *Qedusha*; *Barechu*; *Hashkivenu*. Il pezzo finale dei *Canti di Salomone*, *Lemé echpóz*, è un epitalamio: l'attribuzione del testo letterario è molto difficile. Secondo C. ROTH (*The Jews in the Renaissance*, Philadelphia, The Jewish Publication Society of America, 1959, p. 297), il testo dell'epitalamio si deve a Leone da Modena. Cfr. anche E. PIATTELLI, *In margine...* cit., pp. 8-9. I pezzi basati su testi non biblici sono dunque undici in tutto. I canti legati quasi certamente ad occasioni liturgiche sono ventotto: altri quattro pezzi sono basati invece su testi probabilmente legati ad occasioni quali matrimoni e circoncisioni; un pezzo è basato su un testo che, in quella forma, non sembra essere legato ad alcuna particolare occasione, ed è forse da considerarsi «musica da concerto». Su questo punto cfr. F. RIKKO - J. NEWMAN, *Ha-Shirim...* cit., III, 1973, pp. 65-67.

<sup>3</sup> Il nome dei fratelli Pietro e Lorenzo Bragadini compare in genere negli studi relativi all'editoria musicale in Italia solo grazie ai *Canti di Salomone*. Cfr., a titolo esemplificativo, C. SARTORI, *Dizionario degli editori musicali italiani*, Firenze, Olschki, 1958. I Bragadini erano una nobile famiglia veneziana, proprietaria di un'importante stamperia di libri ebraici attiva dal 1550 al 1710. Sulla stamperia Bragadina cfr. D.W. AMRAM, *The Makers of Hebrew Books in Italy*, Philadelphia, Greenstone, 1909, pp. 252-276, 363-375; J. BLOCH, *Venetian Printers of Hebrew Books*, in «Bulletin of New York Public Library», XXXVI (1932), pp. 71-92; C. ROTH, *Venice*, Philadelphia, The Jewish Publication Society of America, 1930, p. 256 e seguenti.

<sup>4</sup> Salomon Sulzer nacque a Hohenems il 30 marzo 1804 e morì a Vienna il 17 gennaio 1890. Fu attivo come *chazan* (cantore) nella comunità ebraica viennese a partire dal 1826 e fino al 1881. Divenne presto famoso nel mondo di lingua tedesca per la sua voce baritonale ed il personale stile di canto. La sua fama è però legata, soprattutto, alla composizione di un nuovo repertorio di canti sinagogali: tali canti furono concepiti per coro maschile a 4 voci e solista. Essi utilizzano anche melodie tradizionali, modificate ed adattate al gusto musicale del primo Ottocento: è opinione di alcuni studiosi che le parti corali risentano fortemente dell'influenza della musica sacra cattolica. Il repertorio di nuovi canti sinagogali di Sulzer fu pubblicato in due volumi, usciti a Vienna rispettivamente nel 1839/40 e nel 1865/66 sotto il titolo di *Shir Zion* (*Canto di Sion*). Furono entrambi considerati un modello dal movimento di riforma dell'ebraismo. Cfr. A.Z. IDELSOHN, *Jewish Music in Its Historical Development*, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1929; reprint New York, Schocken, 1967, pp. 246-260.

L'unicità della raccolta è sottolineata, di più, dal fatto che non compare in nessuna bibliografia della musica vocale sacra, italiana e non; innanzitutto non si tratta di canti legati alla liturgia cattolica o protestante, in secondo luogo è difficile collocare *I Canti di Salomone* in uno dei consueti ambiti musicali sulla base dei loro testi ebraici, in parte liturgici, in parte non liturgici.

Anche il numero dei molteplici insiemi vocali utilizzati nella raccolta crea difficoltà; è raro trovare in quel periodo organici così diversi in un medesimo libro di composizioni musicali<sup>5</sup>. Al tempo stesso, gli insiemi vocali presenti nei *Canti di Salomone* suggeriscono qua e là precedenti precisi. Gli esempi a 3 voci richiamano

<sup>5</sup> Le raccolte musicali del tardo Cinquecento e del primo Seicento sono in genere abbastanza omogenee, per quanto riguarda gli insiemi musicali utilizzati. Questo è vero soprattutto nel campo della musica vocale, dove prevale una certa omogeneità anche nei criteri di scelta dei testi letterari utilizzati, appartenenti normalmente ad un medesimo genere. Le prime due eccezioni a quanto esposto, si devono al compositore modenese Orazio Vecchi: si tratta di due raccolte assai eterogenee, per insiemi musicali, generi letterari, stili e tecniche adoperate. Della prima vale la pena riportare il titolo per intero: *Selva di varia recreatione di HORATIO VECCHI nella quale si contengono varij soggetti, a 3, a 4, a 5, a 6, a 7, a 8, a 9, e a 10 voci, cioè madrigali, capricci, balli, arie, justiniane, canzonette, fantasie, serenate, dialoghi, un lotto amoroso, con una battaglia a due nel fine...*, in Venetia, appresso Angelo Gardano, 1590. La seconda raccolta di Orazio Vecchi con caratteristiche simili a quella ora riportata, è *Convito musicale...*, id., 1597. Si tratta però di casi eccezionali, che comunque anticipano una tendenza più marcatamente secentesca, quella di evidenziare il virtuosismo del compositore tramite un forte eclettismo di scrittura. Nascono così raccolte comprensive di generi, stili, insiemi diversi uniti fra loro da un intento definito da taluni «totalizzante». In questo senso, il modello da considerare è molto probabilmente costituito da C. MONTEVERDI, *Concerto. Septimo libro de madrigali a 1, 2, 3, 4, e 6 voci, con altri generi de canti...*, in Venetia, appresso B. Magni, 1619. I testi utilizzati da Monteverdi, però, sono testi esclusivamente profani. Un altro esempio di raccolta costituita da insiemi musicali diversi variamente utilizzati dal compositore, può essere l'opera di L. GROSSI DA VIADANA, *Cento concerti ecclesiastici a 1, 2, 3 e a 4 voci*, in Venetia, appresso Giacomo Vincenti, 1601. Vale qui, però, un'osservazione simile a quella fatta a proposito di Monteverdi: i testi utilizzati da Viadana sono tutti testi sacri. Occorre sottolineare ancora una volta come i testi letterari presenti nei *Canti di Salomone* siano non solo di diversa provenienza e genere, ma anche destinati a molteplici, differenti utilizzazioni. Sulle raccolte del tardo Cinquecento e del primo Seicento e, più in generale, sulla musica del periodo cfr. *Storia della musica*, a cura della Società italiana di musicologia, IV, L. BIANCONI, *Il Seicento*, Torino, E.D.T., 1982; M. BUKOFZER, *Music in the Baroque Era, from Monteverdi to Bach*, London, Dent, 1948; C. PALISCA, *Baroque Music*, Englewood Cliffs (NJ), Prentice Hall, 1968; A. PIRRO, *Histoire de la musique de la fin du XIV<sup>e</sup> siècle à la fin du XVI<sup>e</sup>*, Paris, Laurens, 1940; G. REESE, *Music in the Renaissance*, London, Dent, 1959; J. ROCHE, *North Italian Church Music in the Age of Monteverdi*, Oxford, Oxford University Press, 1984. Cfr. inoltre A. EINSTEIN, *The Italian Madrigal...* citata. Su Monteverdi cfr. D. ARNOLD - N. FORTUNE, *The New Monteverdi Companion*, London, Faber & Faber, 1984; P. FABBRI, *Monteverdi*, Torino, E.D.T., 1985; *Congresso internazionale sul tema Claudio Monteverdi e il suo tempo. Relazioni e comunicazioni. Venezia - Mantova - Cremona, 3-7 maggio 1968*, a cura di R. MONTEROSSO, Verona 1969.



a volte il genere delle canzonette e dei balletti; quelli a 4 voci tanto la prima produzione rinascimentale di madrigali quanto la musica sacra (cioè messe, mottetti, salmi); quelli a 5 voci la più recente produzione madrigalistica; gli esempi a 6 voci ancora la musica sacra (i salmi, in particolare), ed in parte i madrigali; quelli a 8 voci, invece, si ricollegano frequentemente alla musica liturgica, a quella per doppio coro in particolare, largamente diffusa nel Rinascimento in tutto il Nord Italia <sup>6</sup>.

L'autore dei *Canti di Salomone*, Salomone de' Rossi, praticò in effetti generi e tipi di musica molto diversi ed in ognuno di questi cercò di definire uno stile proprio, secondo una sua personale interpretazione delle esigenze e delle caratteristiche richieste dalle sue composizioni <sup>7</sup>. Al fine di comprendere meglio alcuni tratti

<sup>6</sup> La produzione musicale del primo Rinascimento è caratterizzata, fra l'altro, dalla predominanza di composizioni sacre e profane a 4 voci; verso la fine del Cinquecento ed all'inizio del Seicento, i madrigali a 4 voci continuano a godere una certa diffusione più attraverso la ristampa di vecchie raccolte che non tramite la creazione di opere nuove. La canzonetta a 3 voci, divenne vieppiù popolare verso la fine del XVI secolo: essa è caratterizzata da concisione, ritmi semplici e marcati, spesso di danza, testi non «impegnativi». Il primo libro pubblicato da de' Rossi è appunto un libro di canzonette del 1589 (vedi oltre nota 7). Caratteristiche e storia simili anche per i balletti, in genere a 3 o 5 voci. Le raccolte di salmi furono molto diffuse fra il 1570 ed il 1650: esse prescrivevano cori a 4, 5 o 8 voci. Molto spesso, a 6 voci. La pratica di comporre per due cori di quattro cantori ciascuno, collocati in parti diverse di una chiesa, si sviluppò dapprima a Padova nella Basilica di Sant'Antonio, fu poi rapidamente adottata, perfezionata e sviluppata a San Marco in Venezia e divenne infine comunissima in tutto il Nord Italia verso la fine del Cinquecento. Su quest'ultimo punto esiste una vasta letteratura, della quale vale qui segnalare: G. D'ALESSI, *Precursors of Adriano Wilbert in the Practice of «Coro Spezzato»*, in «Journal of American Musicological Society», V (1952), pp. 187-210; D. ARNOLD, *The Significance of «Cori Spezzati»*, in «Music and Letters», XL (1959), pp. 4-14; ID., *Giovanni Gabrieli and the Music of the Venetian High Renaissance*, London, Oxford University Press, 1979. È interessante notare come la pratica dei doppi cori, o cori spezzati, consentisse di ottenere effetti di grande potenza e compattezza sonora anche utilizzando tecniche compositive relativamente semplici: tale tecnica sembrava inoltre particolarmente adatta ai salmi, poiché consentiva di distribuire il testo fra i due cori, facendoli alternare emistichio per emistichio.

<sup>7</sup> Cfr. bibliografia nota 1, in particolare A. EINSTEIN, *Salomone Rossi...* cit.; J. NEWMAN, *The Madrigals...* cit.; W. S. NEWMAN, *The Sonata...* cit.; F. PIPERNO, *La sinfonia...* citata. Un elenco delle opere di Salomone de' Rossi fornisce anche un'idea precisa di quanto fossero estesi i suoi interessi musicali: *Il primo libro delle canzonette a tre voci...*, in Venetia, appresso Ricciardo Amadino, 1589; *Il primo libro de madrigali a cinque voci...*, id., 1600; *Il secondo libro de madrigali a cinque voci...*, id., 1602; *Il terzo libro de madrigali a cinque voci...*, id., 1603; *Il primo libro delle sinfonie et gagliarde a tre, quattro e a cinque voci...*, id., 1607; *Il secondo libro delle sinfonie et gagliarde a tre voci...*, id., 1608; *Il quarto libro de madrigali a cinque voci...*, id., 1610; *Il primo libro de madrigali a cinque voci...*, id., 1612; *Il terzo libro de varie sonate, sinfonie, gagliarde, brandi e corrente a tre e a quattro voci*, id., 1613; *Il quinto libro dei madrigali a cinque voci*, in Venetia, appresso Alessandro Vincenti, 1622; *Il quarto libro de varie sonate, sinfonie, gagliarde, brandi e corrente*, id., 1622; *Ha-Shirim asher li' Shlomo (I Canti di Salomone)*, in Venetia, appresso Pietro e Lorenzo Bragadini, 1622-1623; *Madrigaletti a due voci...*, id., appresso Alessandro Vincenti, 1628.

rilevanti dei *Canti di Salomone*, vale accennare che de' Rossi, nella sua musica vocale, evidenziò, fra gli altri, due aspetti: un'estrema cura nella scelta dei testi ed una concezione generale del testo alla quale tentò di adattare la musica stessa. Nelle sue raccolte troviamo i poeti più in auge, Guarini, Chiabrera, Marino<sup>8</sup>. De' Rossi non frazionava i loro testi, come fanno altri compositori, Monteverdi compreso; egli non individua immagini particolari in modo da isolarle dal contesto generale. Il suo uso di ripetizioni o di «madrigalismi», cioè sottolineature musicali connesse al genere vocale profano del madrigale, non altera o stravolge la struttura del testo letterario. Salomone de' Rossi piuttosto cerca di afferrare il senso globale del testo prescelto e su questa base compone secondo idee strutturali che sottolineino musicalmente questo senso: passaggi armonici particolari, «melismi», ovvero estensioni melodiche su una medesima sillaba, ripetizioni; tutto il repertorio dei madrigalismi, in-

---

Va notato che lo stile di de' Rossi differisce da genere a genere, quasi il compositore si fosse sempre sforzato di giungere ad uno standard ideale in ciascun genere musicale da lui praticato. De' Rossi nel 1608 compose un intermezzo musicale per la rappresentazione della commedia *l'Idropica* di Giovambattista Guarini. Gli altri intermedi furono composti da Claudio Monteverdi e Paolo Virchi. Nel 1617 de' Rossi scrisse un altro intermedio per la sacra rappresentazione *La Maddalena* di Giovanni Battista Andreini. Gli altri intermedi si devono a Claudio Monteverdi, Muzio Effrem e Alessandro Ghivizzani. Sembra logico supporre che egli abbia preso regolarmente parte all'intensa attività teatrale degli ebrei mantovani. A questo proposito cfr. A. D'ANCONA, *Origini del teatro italiano*, II, Torino, Loescher, 1891, Appendice II, cap. V, *Gli ebrei di Mantova e il teatro*; I. FENLON, *Music and Patronage...* cit., I, pp. 39-43; H. SCHIRMANN, *Ha-Teatron...* cit.; S. SIMONSOHN, *Toledot...* cit., pp. 656-669. Per ulteriori notizie circa la vita di de' Rossi cfr. A. BERTOLOTTI, *Musici...* cit.; E. BIRNBAUM, *Jüdische Musiker...* cit.; J. NEWMANN, *The Madrigals...* cit., pp. 38-62; S. SIMONSOHN, *Toledot...* cit., pp. 231, 534, 664-666, 671-675.

<sup>8</sup> Cfr. J. NEWMANN, *The Madrigals...* cit., pp. 74-104. De' Rossi fu tra i primi a cogliere l'importanza della novità rappresentata dalle poesie di Giovambattista Marino. Le *Rime* del poeta napoletano uscirono nel 1602: testi tratti da questa raccolta furono immediatamente utilizzati, in numero limitato, da vari compositori. De' Rossi nel suo *III libro de madrigali a 5 voci* mise in musica ben 17 poesie tratte dalle *Rime* del Marino. Quest'ultimo è anche il poeta più largamente presente nel complesso dell'opera vocale di de' Rossi. Per un raffronto con le scelte poetiche e letterarie di altri compositori del periodo cfr. L. BIANCONI, *Il Seicento...* cit., pp. 9-15; A. EINSTEIN, *The Italian...* cit., soprattutto per ciò che riguarda il XVI secolo; N. PIRROTTA, *Scelte poetiche di Monteverdi*, in «Nuova rivista musicale italiana», II (1968), pp. 10-42, 226-254; E. VOGEL - A. EINSTEIN - F. LESURE - C. SARTORI, *Bibliografia della musica italiana vocale profana pubblicata dal 1500 al 1700*, Pomezia, Staderini, 1977.

somma, è subordinato ad un'idea precisa ed unitaria del tono e del significato del testo<sup>9</sup>.

Tornando alla raccolta dei *Canti di Salomone*, vale considerarne brevemente alcuni tratti stilistici. Innanzitutto risulta chiaro fino a che grado manchino tracce delle maggiori novità musicali che caratterizzano il primo Seicento. Non troviamo neanche un esempio di monodia, genere che a partire da certe raccolte dei primi anni del diciassettesimo secolo, viene sempre più largamente praticato nella musica teatrale, in quella vocale da camera ed in quella ecclesiastica<sup>10</sup>. Mancano anche parti strumentali nei *Canti di Salomone*: come spiegare questa assenza? L'ostilità rabbinica all'impiego di strumenti in sinagoga è ben documentata da vari studiosi nei loro diversi scritti<sup>11</sup>. Data questa ostilità, non c'è da stupirsi se non si trovino par-

---

<sup>9</sup> Secondo J. NEWMAN, *The Madrigals...* cit., pp. 123-138, la produzione vocale di de' Rossi è caratterizzata, fra l'altro, dal «monodismo corale». Con ciò J. Newman ha sottolineato la tendenza di de' Rossi a combinare la presenza di una voce preminente sulle altre con la tradizione polifonica precedente. Secondo A. EINSTEIN, *Salomone Rossi...* cit., le musiche vocali di de' Rossi sono più conservatrici ed arretrate rispetto alle sue composizioni strumentali. Tanto J. Newman quanto A. Einstein si riferiscono alle musiche vocali su testi italiani. De' Rossi sembra comunque alieno, nelle composizioni vocali italiane, da ogni arditezza estrema in campo armonico e formale; egli pare piuttosto mirare al raggiungimento di un certo equilibrio stilistico. Sua principale preoccupazione sembra essere stata quella di interpretare musicalmente il testo senza comprometterne mai l'intelligibilità e l'integrità originaria. Egli adottò piuttosto sollecitamente molte delle novità tecniche e linguistiche del primo Seicento: monodia, basso continuo, uso di strumenti d'accompagnamento, stile concertato; tuttavia, ciò sembra essere subordinato ad un preciso scopo stilistico, e a tal fine, de' Rossi non si allontanò dalla tradizione polifonica tardo cinquecentesca.

<sup>10</sup> La prima raccolta di musiche per voce sola fu l'opera di G. CACCINI, *Le Nuove musiche...*, in Firenze, appresso i Marescotti, 1601. L'impatto di questa raccolta fu grande: vi si trovano musiche profane destinate allo stesso pubblico dei madrigali. Anche Ludovico Grossi da Viadana nei *Cento Concerti...* cit., del 1602 utilizza largamente la monodia. La monodia stessa, che in quel periodo comincia a comparire anche all'interno delle raccolte madrigalistiche qua e là, caratterizzando passaggi determinati e singoli versi letterari, svolse un ruolo importante nella nascita del teatro musicale: essa rese possibile l'identificazione fra musica, testo cantato e presenza di una *dramatis persona* sulla scena. La monodia consentiva ai personaggi di esprimersi direttamente in prima persona. Tale novità fu resa possibile anche dallo sviluppo del basso continuo, che forniva al fluire della melodia solista il sostegno armonico necessario. Cfr. L. BIANCONI, *Il Seicento...* cit., pp. 15-21. Come già visto nella precedente nota, de' Rossi dette una sua personale interpretazione della monodia integrandola con tecniche polifoniche: questo, almeno, secondo l'opinione di J. Newman.

<sup>11</sup> Cfr. particolarmente I. ADLER, *La pratique ...* cit., I, pp. 11-14. Alla tradizionale proibizione di ogni atto capace di produrre deliberatamente suoni durante il giorno di sabato, si aggiungono altri espliciti scoraggiamenti d'ogni pratica musicale, con alcune particolari eccezioni. Il *Talmud* babilonese autorizza chiaramente la sola musica religiosa (*Berachot*, 24 a; *Sotah*, 48 a). Nella musica profana, in linea di massima sempre condannata, si distingue

ti strumentali in questa raccolta, e se essa sembri, conseguentemente, più «conservatrice», più arretrata rispetto ad altre raccolte del periodo <sup>12</sup>. Oltre all'esclusione di ogni segno di strumentalismo, va segnalata anche l'esclusione dalla raccolta di ogni segno di espressione solistica: non compaiono dialoghi fra voci solistiche nei *Canti di Salomone* a differenza di quanto avviene nelle composizioni di Claudio Monteverdi ed altri.

I *Canti di Salomone*, quindi, sono unici in quanto costituiscono una raccolta polifonica con testi in lingua ebraica, cui si aggiungono varie altre caratteristiche particolari. Il quadro che ne emerge è quello di un'opera che si differenzia tanto dalla

---

nettamente fra musica strumentale e musica vocale: l'atteggiamento è assai severo soprattutto nei confronti della prima. I motivi di tale ostilità sono diversi e ricorrono in tutta la letteratura sull'argomento: innanzitutto una prassi frivola o licenziosa, quale è considerata in talune occasioni la musica, è giudicata incompatibile con il dovere del popolo ebraico d'essere un popolo santo; in secondo luogo, ricorre permanentemente l'ammonimento a non oltrepassare certi limiti nelle manifestazioni di gioia; in terzo luogo, il ricordo della distruzione del Tempio deve essere costante. Per ciò che riguarda la proibizione di suonare durante il sabato, essa è strettamente halachica, e rientra nella categoria del *Makká befattish* (ultimo colpo di rifinitura). Cfr. I. QARO, *Shulchan 'aruch*, «*Orach cha'im*», cap. 338. Per quanto riguarda la più generale avversione alla musica cfr. MOSHE BEN MAIMON (MAIMONIDE), *Mishnéh Toràh*, «*Hilchot ta'anit*» cap. V, par. 14; I. QARO, *Shulchan 'aruch*... cit., cap. 560, par. 2-3. La letteratura rabbinica medievale aggiunse nuove distinzioni e specificazioni a quelle contenute nel *Talmùd* babilonese per ciò che riguarda la liceità o meno di alcune pratiche musicali. Due i *responsa* rabbinici più importanti: quello di Haja ben Sherira, Gaon di Pumbedita in I. ADLER, *Hebrew Writings*... cit., pp. 143-145, che fu inserito successivamente nel codice talmudico di Izchak 'Al Fassi ed assunse quindi autorità halachica; e quello di Maimonide, *ibid.*, pp. 240-242. Il *responsum* di Maimonide divenne, per l'autorità dell'autore, un punto di riferimento fisso per tutte le successive dispute di argomento musicale. Maimonide enumera cinque proibizioni, in ordine crescente, dalla più leggera alla più grave: a) il testo profano; b) il canto vocale su testo profano; c) il canto vocale accompagnato da strumenti; d) il canto vocale unito alla degustazione di vino; e) il canto femminile. Sulla letteratura rabbinica medievale concernente la musica cfr. anche: A. SENDREY, *Bibliography of Jewish Music*, New York, Columbia University Press, 1951, pp. 56-59, 80-81, 346-355; E. WERNER - I. SONNE, *The Philosophy and Theory of Music in Judaeo-Arabic Literature*, in «*Hebrew Union College Annual*», XVI (1941), pp. 251-319; XVII (1942/43), pp. 511-572.

<sup>12</sup> Le raccolte di musica vocale del primo Seicento, sia profane che sacre, sono caratterizzate da alcune novità tecniche e stilistiche: brani per voce solista; basso continuo, cioè una successione di accordi costruiti su una voce, o parte, grave, che fungono da sostegno armonico alle voci superiori; presenza di accompagnamento strumentale; stile concertante, ovvero concerto di due distinti gruppi di voci all'interno di una medesima composizione. Basso continuo ed accompagnamento strumentale sono sempre strettamente legati; il basso continuo è sempre realizzato da strumenti. Le prime tre novità non compaiono nei *Canti di Salomone*; l'ultima caratterizza in parte i pezzi ad 8 voci, tutti scritti per doppio coro.

musica nuova del primo Seicento, quanto dalla musica «antica» del Cinquecento, ancora praticata qua e là specialmente da compositori di musica ecclesiastica.

Niente, tuttavia, nasce dal nulla. Da cosa nacquero, quindi, *I Canti di Salomone*? Una serie di canti in lingua ebraica, per quanto senza precedenti, presuppone comunque alcune condizioni preliminari: un pubblico capace di ascoltare, se non di apprezzare, questi canti; in secondo luogo presuppone dei cantanti che sappiano leggere l'ebraico; in terzo luogo, una prassi musicale consolidata, ove per prassi si intende non solo quella esecutiva, ma anche forse una tradizione di musica polifonica ebraica. Si presuppone, inoltre, una serie di criteri, più o meno accettati, di giudizio, di riferimento da parte degli ascoltatori: in poche parole, si è indotti a supporre l'esistenza presso gli ebrei di una cultura musicale specifica, di una prassi musicale basata su testi ebraici.

Gli studiosi, e fra loro Israel Adler, hanno fornito diverse testimonianze sulla diffusione di un'autonoma pratica musicale nelle comunità ebraiche italiane del primo Seicento<sup>13</sup>. Il fatto che esistesse un pubblico capace di capire *I Canti di Salomone* è ulteriormente confermato, sia pure indirettamente, dagli studi, fra gli altri, di Eduard Birnbaum, di Shlomo Simonsohn e di Ian Fenlon: qui troviamo diverse informazioni relative all'attività professionale di musicisti ebrei, nel periodo di cui si tratta, a Mantova e altrove<sup>14</sup>.

In una lettera del rabbino Leone da Modena, uomo legato alla genesi dei *Canti di Salomone*, leggiamo che una delle sue prime preoccupazioni, appena arrivato a Ferrara nei primi anni del Seicento, fu di trovare un insegnante di musica che istruisse la comunità alla «scienza musicale», di modo che tutti potessero cantare inni quali *Yigdal* e *'Adon 'Olam*<sup>15</sup>. Leone da Modena, come risulta dalla stessa lettera qui ricordata, è stato intimamente legato anche alla controversia rabbinica sulla liceità dell'impiego di musica corale nelle sinagoghe, controversia che risale all'anno 1605 e che è documentata nel materiale introduttivo dei *Canti di Salomone*<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> Cfr. I. ADLER, *La pratique...* cit., I, pp. 44-69.

<sup>14</sup> Cfr. E. BIRNBAUM, *Jüdische Musiker ...* cit., in particolare nella traduzione italiana con le aggiunte di Vittore Colorni; I. FENLON, *Music and Patronage ...* cit., I, pp. 39-43; S. SIMONSOHN, *Toledot ...* cit., nella traduzione inglese, pp. 669-677. Dato lo stretto legame esistente a quei tempi fra teatro e musica, fra rappresentazioni ed esecuzioni di intermedi, è utile anche un confronto con A. D'ANCONA, *Origini ...* cit., II, Appendice II, cap. 5.

<sup>15</sup> Cfr. la prima parte della lettera di Leone da Modena a Iehuda Saltaro da Fano in S. SIMONSOHN, *She'elot utshuvot ziqne' Iehuda*, [in ebraico], Iarushalaim, Mossad Rav Kook, 1956, p. 26.

<sup>16</sup> La controversia comincia come di consueto con una domanda: in questa è descritta la reazione negativa che il canto corale in sinagoga suscitò a Ferrara, e le ragioni addotte dagli oppositori, sostanzialmente basate su un verso di *Hoshea'*, IX, 1: «Non rallegrarti, Israele, e non gioire come i popoli (o tra i popoli)». Tale citazione è ricorrente nelle varie controversie, talmudiche e post-talmudiche, sulla musica. La risposta di Leone da Modena, lunga e articolata, riesamina diverse importanti decisioni rabbiniche sulla musica: *Talmud* di Babilonia (*Ghittin*, 7a; *Sota*, 48a), Rashì (non specificato); Maimonide (*responsum* già citato). Leone da Modena riclassifica la musica in sei categorie: a) musica strumentale; b) musica vocale; c)

Dunque, abbiamo diversi musicisti ebrei professionisti, attivi soprattutto a Mantova, ed un rabbino che cerca di farli operare in vari modi ed in sempre maggior misura all'interno della comunità e della sinagoga. Ciò risponde largamente al quesito già segnalato, se esistessero cantanti in grado di eseguire *I Canti di Salomone*. Quanto all'esistenza di un gusto e di una cultura musicale diffusi nell'ambito delle comunità ebraiche, la controversia stessa testimonia di una tendenza a porre la musica, per quanto concerne la liturgia, in un posto centrale. Nella prefazione ai *Canti di Salomone* Leone da Modena scrive a proposito di de' Rossi:

---

musica vocale nel corso di un banchetto; d) musica che delizia i re; e) musica eseguita per rallegrare gli sposi o per adempiere un precetto; f) musica eseguita a fini di studio ed apprendimento. Leone da Modena concorda con le fonti precedenti sulla proibizione di ogni pratica musicale finalizzata solo al divertimento, e questo a causa della distruzione del Tempio. Ma aggiunge che nessuno ha mai proibito di rallegrare gli sposi anche con il canto, giacché il rallegrarli è da considerarsi precetto. E così nessuno ha mai proibito di cantare per lodare il Signore. E poiché il Sabato, nella tradizione ebraica, è visto come una sposa, questa sposa va rallegrata cantando le lodi del Signore. Aggiunge Leone da Modena che secondo diverse fonti l'uomo deve lodare il Signore con tutto ciò che il Signore gli ha donato: se gli ha donato una bella voce, anche con quella. Ora, la domanda iniziale fa riferimento a cantori esperti nell'arte musicale: a questo proposito aggiunge nella risposta Leone da Modena che, se il Signore ha elargito a qualcuno la conoscenza dell'arte, anche questa va usata per lodarlo. E prosegue affermando che l'ascolto di belle voci che lodano il Signore aggiunge nuova persuasione alle lodi stesse, e che se si balla e si canta a *Simchat Tora* e nessuno ha mai protestato contro ciò, non si capisce perché non si possa adottare un simile comportamento anche in tutte le altre occasioni gioiose. Leone da Modena conclude con due lunghe osservazioni: la prima, relativa al verso 4 del salmo 137, «Come canteremo il canto del Signore in terra straniera?», afferma che questo verso si riferisce al tentativo di costringere i leviti a cantare canti del Santuario per dilettare gli oppressori babilonesi, e che esso non parla quindi di qualunque condizione d'esilio; la seconda sostiene che, siccome il canto e la musica eseguiti in certe occasioni equivalgono all'adempimento di un precetto, gli studi e gli esercizi musicali praticati a tal fine non possono che essere giustificati in quanto necessari alla buona riuscita dell'adempimento stesso. Seguono cinque approvazioni del *responsum* di Leone da Modena, rispettivamente di Ben Zion Zarfati, Lev Saraval, Baruch Ben Shmuel, 'Ezra da Fano e Iehuda Ben Moshe da Fano. Tranne 'Ezra da Fano, che era in Mantova, tutti gli altri rabbini erano a quel tempo in Venezia. Le risposte sono piuttosto concise: la prima contiene anche interessanti informazioni sull'uso di cantare coralmente la *Qedushà* in sinagoga nella città di Padova nella seconda metà del Cinquecento. Poiché è citato questo precedente, piuttosto ridotto, e non v'è invece nessuna menzione di simili pratiche a Mantova, né tantomeno è mai fatto il nome di Salomone de' Rossi, a quei tempi già famoso, è lecito supporre che de' Rossi stesso cominciasse a scrivere musica su testi ebraici dopo il 1605. Cfr. I. ADLER, *La pratique ...* cit., I, p. 62. Per esplicita ammissione dello stesso Leone da Modena nella sua prefazione ai *Canti di Salomone*, la controversia è riprodotta per intero nell'introduzione agli stessi per suffragarne il più autorevolmente possibile la liceità. La controversia è riportata in I. ADLER, *Hebrew Writings ...* cit., pp. 216-219, e anche in F. RIKKO - J. NEWMAN, *Ha-Shirim ...* cit., III, 1973, con traduzione in inglese.

«... ogni giorno aggiungeva al suo fascicolo qualche Salmo di Davide, o qualche preghiera o lode, finché ne fece una raccolta. E quando la gente li cantò, li apprezzò e vi prese gusto...»<sup>17</sup>.

Queste parole non ci dicono molto in realtà sugli atteggiamenti estetici prevalenti fra gli ebrei italiani del tempo: in genere, le discussioni sulla musica nella sinagoga riguardano questioni connesse alla sua funzionalità, o, più precisamente, alla sua liceità, tema costante nella letteratura rabbinica qualora si parli di musica.

Vale accennare qui, ad esempio, la polemica che scoppiò a Senigallia nel 1645, all'interno della comunità ebraica, a proposito della ripetizione della parola *Keter* in un canto<sup>18</sup>. Questa polemica riflette la sensibilità fra gli ebrei alle ripercussioni di certe procedure musicali: un melisma, una ripetizione, una certa figura musicale in rapporto con una certa parola, sottolineano parti del testo, e tutto questo si chiama interpretazione del testo. I testi adoperati da de' Rossi, come già detto, sono testi liturgici e paraliturgici, molti dei quali tratti dalla Bibbia. Salomone de' Rossi si sforzò di operare all'interno dei limiti impostigli dalla tradizione. Vero è che la letteratura rabbinica non specifica quali procedure musicali possano essere adottate e quali no nella musica vocale. Ma su un punto, il trattamento del testo, ha mostrato una costante vigilanza verso tutto ciò che avesse sapore di interpretazione personale. Questo non si permette in nessun caso.

Cosa dice de' Rossi a questo proposito? La seguente citazione è tratta dalla dedica dei *Canti di Salomone*:

«... Il Signore è stato il mio sostegno ed ha donato alla mia bocca questi nuovi canti che ho scritto con regola e metodo, intrecciando voci armoniose e piacevoli, secondo ciò che lo spirito mi ha ispirato [e che sono] adatti ai periodi di gioia e ai tempi di festa. E la mia preoccupazione più costante è stata quella di incrementare e moltiplicare gli sforzi per accrescere [la bellezza de] i Salmi di Davide re d'Israele e per aumentarne la magnificenza ne ho sotto-

17

ויום יום לעומת מחברתו היה מביא איזה מזמר לדוד או ממכשירי תפלה או שבחת  
הלל וזמרת הי עד כמסכיל לאסף קבץ כמה מהם והיו לאהלים וכשר שררו אנשי והתענו על  
רוב טובם ...»

*Ibid.*; I. ADLER, *Hebrew Writings ... cit.*, pp. 214-215.

<sup>18</sup> Cfr. I. ADLER, *La pratique...* cit., I, pp. 70-79. La polemica riguarda sostenitori ed avversari della pratica di canto corale nella sinagoga: essa coinvolse, in particolare, Mordechai Ben Moshe della Rocca e Shmuel Izchaq Norci, o Norsa, entrambi di Senigallia; Shmuel Ben Avraham Qorqos, rabbino in Senigallia; Netanel Ben Biniamin Trabotto, rabbino in Modena. La polemica si incentrò su una ripetizione per quattro volte della parola *Keter* (corona), nel preambolo alla *Qedushà*. Nella tradizione della *Qabala*, la corona (*Keter*, appunto), è la prima delle dieci *Sefirot* o emanazioni del Signore. La sua ripetizione quindi, oltre ad evocare la divinità, ne mette in questione l'unità assoluta. La polemica di Senigallia, piuttosto complessa, portò alla proibizione del canto corale in quella comunità. È interessante notare come *I Canti di Salomone*, citati nel corso della polemica, vengano assunti quale modello positivo di canto corale che non oltrepassa i limiti della tradizione. Cfr. *ibid.*, pp. 257-262: in questa parte del libro di Adler sono contenuti tutti i documenti relativi alla polemica di Senigallia, anche se non in forma integrale.

posto molti alle leggi della musica al fine di donare loro più fascino per l'orecchio... Ho pensato fosse bene farne una scelta e pubblicarli...»<sup>19</sup>.

In queste parole del compositore stesso sono contenute diverse indicazioni. La prima, che la produzione in lingua ebraica di de' Rossi è più vasta di quanto appare: *I Canti di Salomone* ne rappresentano soltanto una scelta. La pubblicazione di questa raccolta è stata preceduta da anni di regolare attività nel campo della composizione su testi ebraici. Quanto all'affermazione che i canti sono composti «con regola e con metodo» e che i testi sono stati «sottoposti alle leggi della musica», è evidente che tutto il suo lavoro è diretto verso uno scopo ben preciso, cioè «accrescere [la bellezza de] i Salmi di Davide», amplificare il valore delle parole, rendere i salmi più convincenti, più attraenti perché ancora più «magnifici». Il compito della musica, dunque, è di intervenire efficacemente ma con la massima discrezione.

Le polemiche musicali del tardo Cinquecento e del primo Seicento vertono spesso sul modo migliore di portare un testo letterario o poetico ad un'espressione musicale adeguata<sup>20</sup>. Ma le parole di de' Rossi vengono dette in un contesto diverso da quello, poniamo, di un Monteverdi e di un Artusi; vengono dette in un contesto ebraico, per il quale, in quel momento, si ritiene la musica come *ars* ridotta, in primo luogo, a leggi sintattiche e strutturali. L'intenzione di de' Rossi, come già chia-

19

”והיה לי למשען לי ריתן בפי זמירות חדשות אשר עשיתי בסדייר רקמתי בקולות ערבות נעימות בימינו כנוח עלי הרוח המיוחדים לזמני ששון ולמועדים טובים ושפתי לא אכלא כי תמיד הגדלתי והוספתי השתדלות להגדיל מזמורי דוד מלך ישראל ולהאדירם עד אשר שמתי חק גבול להרבה מהם בדרכי המוסיקה לבעבור יהיה להם יתר שאת לאון אשר מליו תבחון (...) ראייתי כי טוב לזכור את הרבים ולהביא אל הדפוס מבחר זמירות ...”

Cfr. F. RIKKO - J. NEWMAN, *Ha-Shirim...* cit.; I. ADLER, *Hebrew Writings ...* cit., pp. 286-287.

<sup>20</sup> Fra le molte polemiche del tardo Cinquecento e del primo Seicento, vale qui segnalarne due. La prima oppose Vincenzo Galilei a Gioseffo Zarlino, la seconda Giovanni Maria Artusi a Claudio Monteverdi. Vincenzo Galilei fu compositore, letterato e polemista. Gioseffo Zarlino fu soprattutto compositore e teorico musicale. Entrambi affrontarono il problema di un più stretto adeguamento della musica al contenuto del testo musicato. Mentre Zarlino nelle *Institutioni harmoniche*, Venezia 1558 (ed. in facsimile New York, Broude Bros., 1968, IV, cap. 32) proponeva sostanzialmente «un'imitazione» da parte della musica del contenuto del discorso (della poesia o comunque del testo) tramite l'adattamento dei mezzi musicali al testo letterario nella composizione, Galilei nel *Dialogo ... della musica antica et della moderna*, Firenze 1581, sosteneva la necessità di una totale sottomissione della musica «all'horatione», intendendo con ciò non solo l'accentuazione, il metro, la qualità delle sillabe, l'accento retorico, ma anche caratteri quali dinamica, volume, inflessione etc. Questa seconda strada implicava, fra l'altro, la rinuncia completa alla tecnica polifonica. Zarlino approfondì l'argomento in *Sopplimenti musicali...*, Venezia 1588 (ed. in facsimile Ridgewood (NJ), Gregg, 1966) rispondendo anche a Galilei e, come quest'ultimo, basando le proprie argomentazioni sull'esame di concetti e termini propri del pensiero greco antico. Il richiamo di Galilei alla Grecia è sicuramente più generico e onnicomprensivo di quello di Zarlino, il quale esamina ed usa concetti specifici tratti da fonti specifiche. Il pensiero di Zarlino ebbe un impatto duraturo



rificato, è di «aumentarne (dei salmi) la magnificenza... al fine di donare loro più fascino per l'orecchio». Ciò può significare, ad esempio, scrivere una musica semplice; una musica che renda facile l'ascolto e la comprensione delle parole; forse, perfino, una musica che tutti possano cantare. Ora, comprensione del testo e semplicità della musica richiedono una scrittura nella quale vengano limitati i passaggi imitativi, ovvero i passaggi nei quali si ripete un'idea musicale fra una voce e l'altra; una scrittura nella quale prevalga, invece, una concezione fortemente omofonica, cioè accordale. La maggior parte delle musiche nella raccolta dei *Canti di Salomone* sono in stile omofonico: i passaggi imitativi si limitano in genere a poche battute <sup>21</sup>. La semplicità contrappuntistica e armonica risalta, particolarmente, nei brani ad 8 voci: l'organico stesso limita la possibilità di lunghe sezioni imitative o di lunghi ornamenti melodici. I canti a 6, 7 e 8 voci presentano una disposizione accordale, omofonica, in larga prevalenza: le voci si muovono in genere sincronamente, componendo così accordi armonicamente lineari, nei quali la nota fondamentale è ribadita da più di una voce. Disposizione semplice, semplicissima, basata, sembra, sul tentativo di ottenere un effetto sonoro chiaro, armonioso e poderoso: una disposizione che pare orientata ad esaltare le bellezze del testo, a renderlo intellegibile, ma che restringe rigorosamente l'individualità della musica.

Una restrizione dell'individualità della musica si registra nel medesimo periodo in campo cattolico: dopo il concilio di Trento la liturgia fu modificata, e di conseguenza l'intero repertorio di canti e di testi fu sottoposto a revisione. Inoltre, fu

---

sui teorici musicali e su molti compositori: le argomentazioni di Galilei ebbero una forte influenza su ciò che oggi potrebbe essere chiamata «pubblica opinione». Zarlino era legato alla cosiddetta «prima pratica», Galilei ai circoli fiorentini sostenitori della monodia. La seconda polemica vide di fronte G.M. Artusi e C. Monteverdi. Il primo credette di scorgere nel secondo il distruttore di una scientifica oggettività della musica basata sulle regole del contrappunto e della polifonia cinquecentesca: egli era fermamente contrario a che la musica divenisse espressiva, o a che si subordinasse al testo. Cfr. *L'Artusi, ovvero delle imperfezioni della moderna musica ragionamenti dui...*, Venezia 1600 (ed. in facsimile Bologna, Forni, 1968). Secondo Artusi la musica non può modellarsi sulla sensibilità dei singoli: essa deve basarsi su regole estranee al mondo degli affetti. Monteverdi risponde in certo senso per interposta persona, con una prefazione del fratello Giulio Cesare alla pubblicazione del *Quinto libro de madrigali a cinque voci...*, Venezia 1605, in cui questi ribadisce fermamente la necessità che l'orazione sia padrona della musica. Sul pensiero musicale del tardo Cinquecento e del primo Seicento, in generale e per ciò che riguarda i rapporti musica-testo, cfr. D. HARRAN, *Word-Tone Relations in Musical Thought, from Antiquity to the Seventeenth Century*, [Stuttgart], American Institute of Musicology, 1986; D.P. WALKER, *Studies in Musical Science in the Late Renaissance*, London, Warburg Institute, 1978.

<sup>21</sup> Su trentatré pezzi che compongono *I Canti di Salomone*, solo due possono essere considerati quasi imitativi nella loro concezione strutturale; un altro pezzo è quasi imitativo, nello stile, con una sezione centrale omofonica. Questi pezzi sono rispettivamente: *Shir ha ma'alot*, a 5 voci, n. 12 della raccolta; *Hodechá kí'anitani*, a 6 voci, n. 22; e *Baruch ha-bà*, a 6 voci, n. 23.

chiaramente affermata l'esigenza di rendere il più possibile intellegibili i testi <sup>22</sup>. Fra le varie conseguenze di questo processo, giova qui ricordare la pubblicazione, nell'Italia settentrionale, di un vasto numero di raccolte di salmi per l'ufficio liturgico dei vespri: tali raccolte erano largamente basate sul canto piano «gregoriano» armonizzato secondo la tecnica del falso borbone, ovvero con accordi in posizione fondamentale <sup>23</sup>. L'esempio (n. 1) qui riportato è tratto dai *Vespri della Beata Vergine* di Claudio Monteverdi, del 1610:

Es. n. 1: C. MONTEVERDI, *Vespri della Beata Vergine*, 1610.

RESPONSORIO - 141210

Do - mi - ne, ad ad - iu - va - ndum

Do - mi - ne, ad ad - iu - va - ndum

Do - mi - ne, ad ad - iu - va - ndum

Do - mi - ne, ad ad - iu - va - ndum

<sup>22</sup> Su questo punto cfr. L. LOCKWOOD, *The Counter-Reformation and the Masses of Vincenzo Ruffo*, Wien-London-Mailand, Universal, 1970.

<sup>23</sup> Sul falso borbore in generale cfr. M.C. BRADSHAW, *The Falsobordone. A Study in Renaissance and Baroque Music*, [Stuttgart], American Institute of Musicology, 1978. Sulla musica cattolica del periodo, ed in particolare sui salmi, cfr. J. ARMSTRONG, *How to Compose a Psalm: Ponzio and Cerone Compared*, in «Studi musicali», VII (1978), pp. 103-139; A. F. CARVER, *The Psalms of Willaert and His North Italian Contemporaries*, in «Acta musicologica», XLVII (1975), pp. 270-283; J.G. KURTZMANN, *The Monteverdi Vespers of 1610 and Their Relationship with Italian Sacred Music of the Early Seventeenth Century*. Ph. D. Dissertation, non pubbl., Illinois University at Urbana-Champaign, 1972; ID., *Some Historical Perspectives on the Monteverdi Vespers*, in «Analecta musicologica», XV (1975), pp. 29-86; J. ROCHE, *North Italian ... citata*.

<sup>24</sup> I *Vespri della Beata Vergine*, o *Sanctissimae Virgini missa senis vocibus ad ecclesiarum choros ac vespere pluribus decantanda* (Venetjjs, apud Ricciardum Amadinum, 1610) di Claudio Monteverdi, ebbero un forte impatto sulla musica sacra del tempo. Essi sintetizzavano in certo senso le maggiori tecniche in uso nella musica ecclesiastica del primo Seicento. Si tratta di una raccolta quindi apparentemente eclettica, ma in realtà legata fortemente alle esigenze ed alle convenzioni liturgiche. Sull'argomento cfr. J.G. KURTZMANN, *The Monteverdi Vespers*

Monteverdi a quel tempo era ancora in Mantova. Nella medesima città, la stessa di Salomone de' Rossi, Giovanni Giacomo Gastoldi, maestro di cappella della chiesa ducale di S. Barbara, compose un gran numero di salmi largamente basati sul falso bordone, quasi del tutto privi di ripetizioni testuali ed assai parchi di melismi: la maggior parte di questi salmi vennero a formare ben sei diverse raccolte di musica per il servizio del vespro, date alle stampe fra il 1588 ed il 1607<sup>25</sup>. Nei *Canti di Salomone* non troviamo pezzi interi composti secondo la tecnica del falso bordone, che però appare frequentemente qua e là in singole frasi, come, per esempio, nel pezzo *'Eftach shir bisfatai* (*Aprirò un canto con le mie labbra*), (es. n. 2):

Es. n. 2: S. DE ROSSI, *'Eftach shir bisfatai*, n. 27, II coro, battute 36-55.

The musical score is presented on four staves, each with a different clef (Soprano, Alto, Tenor, and Bass). The notation includes various musical symbols such as notes, rests, and accidentals. The lyrics are written below each staff, corresponding to the vocal lines. The piece is in a key with one flat (B-flat) and a 4/4 time signature. The lyrics are: Ri - shon Ie - tsiy - yon bo ke - me - lekhh bim - si -

... cit.; ID., *Some Historical...* cit.; J. ROCHE, *North Italian...* citata. Per alcuni problemi più particolari relativi alla composizione ed alla destinazione dei *Vespri*, cfr. S. BONTA, *Liturgical Problems in Monteverdi's Marian Vespers*, in «Journal of American Musicological Society», XX (1967), pp. 87-106; I. FENLON, *The Monteverdi Vespers: Suggested Answers to Some Fundamental Questions*, in «Early Music», V (1977), pp. 380-387.

<sup>25</sup> Queste le raccolte di salmi di G.G. GASTOLDI: *Psalmi ad vespertas in totius anni solemnitatibus...*, Venetij, apud Ricciardum Amadinum, 1588, a 4 voci; *Sacra omnium solemnitatum vespertina psalmodia...*, id., 1593, a 6 voci; *Integra omnium solemnitatum vespertina psalmodia...*, id., 1600, a 5 voci; *Tutti li Salmi che nelle solennità dell'anno al vespro si cantano...*, id., 1601, a 8 voci; *Vespertina omnium solemnitatum psalmodia...*, id., 1602, a 5 voci; *Salmi intieri che nelle solennità dell'anno al vespro si cantano...*, id., 1607, a 6 voci. L'incidenza percentuale delle raccolte di salmi sul complesso dell'opera di Gastoldi, è elevata: la più elevata fra tutti i compositori del primo Seicento, assieme a quella riscontrabile in Giovanni Matteo Asola, di pochissimo antecedente, che fu maestro di cappella della cattedrale di Verona. Gastoldi deve la sua fama, assai solida in quel tempo anche fuori d'Italia, ai *Balletti a cinque voci* (in Venetia, appresso Ricciardo Amadino, 1591). Essi offrono, nel campo della musica profana, un eccellente esempio di condotta omofonica, accordale, di semplificazione musicale e di intellegibilità del testo. Caratteristiche che si riscontrano largamente anche nella sua produzione sacra.

-bo yin-ha-ru el tu-vo ba nav Kiv-nei ma-ron a-  
 -bo yin-ha-ru el tu-vo ba nav Kiv-nei ma-ron a-  
 -bo yin-ha-ru el tu-vo ba nav Kiv-nei ma-ron a-  
 -bo yin-ha-ru el tu-vo ba nav Kiv-nei ma-ron a-  
 Shir el el sha-dai et pot-him lo a — ron  
 Shir el el sha-dai et pot-him lo a — ron  
 Shir el el sha-dai et pot-him lo a — ron  
 Shir el el sha-dai et pot-him lo a — ron

Un paragone fra la raccolta di de' Rossi, costituita in larga misura da salmi, e la produzione cattolica di salmi, avvenuta nei medesimi luoghi e con l'impiego di tecniche simili, potrebbe gettare luce sulla genesi dei *Canti di Salomone*.

Tornando alla questione del testo ed alla volontà di de' Rossi di accrescerne la bellezza sottoponendolo alle leggi della musica, vale soffermarsi sul fenomeno dei madrigalismi, così come appare nella raccolta, e sull'uso di ripetizioni e melismi.

Sono considerati madrigalismi particolari esempi di descrizione musicale, quali salti melodici ascendenti per la parola «cielo», salti melodici discendenti per «inferno», dissonanze per «doglia», e via di seguito: non se ne trovano molti nei *Canti di Salomone*, e ciò sembra essere in linea con il resto della produzione di de' Rossi. Ne viene esaminato qui uno in particolare (es. n. 3): si trova nel salmo 137, 'Al naharot Bavel (*Sui fiumi di Babilonia*)<sup>26</sup>. L'esempio qui riportato è il verso drammatico 'Eich na-

<sup>26</sup> È interessante notare come proprio questo verso del salmo 137 sia lungamente discusso da Leone da Modena nel suo *responsum* già citato. La lettura proposta da Leone da Modena

*shir et shir adonai 'al 'admat nechar?* (Come canteremo il canto del Signore in terra straniera?).

Es. n. 3: S. DE ROSSI, *'Al naharot Bavel*, n. 10, battute 36-43.

Troviamo un breve melisma di quattro note sulla parola *nashir*, (canteremo), il che suggerisce appropriatamente l'idea del canto; madrigalismo, direi, quasi usuale, e così modesto da non implicare un'interpretazione particolare del testo. Ma più avanti, sulla parola *nechar* (straniera), troviamo la presenza di due suoni estranei alla gamma della composizione, un re diesis ed un fa diesis che figurano per la prima volta nel brano. Questo è un esempio di interpretazione vera e propria che sottolinea in maniera musicalmente «straniera» la falsità della situazione descritta: cantare al Signore in un paese alieno, su di un suolo straniero.

Rispetto all'impiego delle ripetizioni, il compositore ripete singole parole in una singola voce al fine di aggiustare le differenti parti verso una cadenza. Egli ripete, qua e là, singoli versi o parti di versi alla fine di un singolo canto o di una sezione di esso, e vengono così sottolineate espressioni quali *Shalom 'al Israel* (*Pace ad Israele*); *Hodu la' adonai* (*Ringraziate il Signore*); o *Me' atta ve' ad 'olam* (*Da qui all'eternità*). L'enfaticizzazione di queste espressioni, tramite la loro ripetizione, sembra essere in regola con la tradizione da un punto di vista ebraico. Va notato, però, che queste espressioni si trovano alla fine del testo musicato, e che quindi l'enfaticizzazione del loro significato si confonde qui con l'enfaticizzazione della fine del testo stesso: procedimento, questo, di norma presso scrittori e compositori italiani, e che va quindi considerato come proprio della tradizione retorica italiana nel senso più vasto del termine.

Ma al di là dell'uso di madrigalismi e ripetizioni, su un punto *I Canti di Salomone* divengono un caso particolarmente rilevante ai fini della questione della confluenza di tradizioni: quello dei melismi. Ciò per due motivi: il primo si lega a quanto già det-

non esclude un'enfasi particolare di questo verso: essa si limita a contestarne un'interpretazione. Cfr. nota n. 16 e relativi riferimenti bibliografici.

to a proposito di interpretazione testuale, giacché il melisma, quale estensione melodica, rappresenta una forma di enfattizzazione; il secondo si lega alla tecnica di collocazione delle sillabe.

I testi sono riportati nell'originale in caratteri ebraici. La successione delle parole segue l'andamento della musica, da sinistra a destra: la successione delle lettere all'interno di ogni singola parola, invece, segue il normale ordine ebraico, da destra a sinistra, ed ogni parola è stampata sotto il frammento melodico corrispondente.

Es. n. 4: S. DE ROSSI, *Barechu*, n. 3. Canto, battute 1-7.



Le vocali, come di consueto, non sono scritte; ne consegue che laddove il numero di sillabe sia inferiore al numero di note, è ovvio che una o più sillabe debbano essere cantate su più note, e che vi siano uno o più melismi. Si consideri l'esempio n. 4. È da supporre che all'inizio della parola *barechù* (benedite), la lettera «bet», in italiano «bi», coincida con la fine del frammento melodico corrispondente alla parola stessa. Ciò che non è chiaro è su quali sillabe porre il melisma, cioè su quale nota cominciare una sillaba, su quale nota terminarla. Ne consegue che sono numerosi i casi, come appunto il presente, che si prestano a varie soluzioni editoriali.

Si consideri più a fondo lo stesso caso di *barechù*. Sono qui riportate due soluzioni al problema della collocazione delle sillabe. La prima (es. n. 5) conviene alle usanze dell'accentazione ebraica, cioè la prima sillaba sulla prima nota, la seconda sillaba sulla seconda nota, con un lungo melisma sulla terza sillaba che porta l'accento.

Es. n. 5: S. DE ROSSI, *Barechù*, n. 3. Canto, battute 1-7.



La seconda soluzione (es. n. 6) conviene alle usanze dell'accentazione italiana. Qui occorre collocare una sillaba sull'ultima nota, e ne consegue che il melisma si svolge sulla prima sillaba.

Es. n. 6: S. DE ROSSI, *Barechù*, n. 3. Canto, battute 1-7.



Mentre in ebraico la sillaba accentata, sia essa l'ultima o la penultima, porta il melisma, in italiano la sillaba accentata precedente l'ultima è quella che porta il melisma<sup>27</sup>. Ecco che ci troviamo di fronte ad un chiaro conflitto fra due tradizioni diverse, un conflitto che risiede nel testo in questione, e che il testo medesimo non risolve affatto. Casi come questo di *barechù* sono assai frequenti nei *Canti di Salomone*, con la sola eccezione, qua e là, dei brani a 8 voci. L'interesse di tutto questo aspetto non è strettamente tecnico; è sostanziale, poiché riguarda l'adozione di un punto di vista ebraico o di uno italiano nei confronti dei testi musicati. A tale proposito, occorre ricordare che qui le esigenze della lingua ebraica sono state considerate sotto un profilo grammaticale: non è detto che tali esigenze trovino sempre un'obiettivo soddisfazione nelle esecuzioni tradizionali dei brani letterari adoperati da de' Rossi. Un esame delle tradizioni musicali degli ebrei italiani può, in tal senso, aiutare a chiarire il problema dell'accentazione, poiché il pubblico di de' Rossi aveva due termini di riferimento: la musica italiana del tempo e la sua propria tradizione di proferire i medesimi testi sulla base dei quali de' Rossi compose. Un esame di queste tradizioni può anche aiutare a comprendere meglio la concezione sintattica, l'uso di enfattizzazioni e sottolineature nei diversi pezzi dei *Canti di Salomone*.

La presenza nella raccolta di aperti conflitti fra atteggiamenti diversi, e la presenza anche di risoluzioni in accordo con due o più esigenze espresse da differenti tradizioni ci suggerisce, fra l'altro, che de' Rossi non solo utilizzò la prassi musicale tardo-cinquecentesca e primo-seicentesca al fine di abbellire i testi ebraici: egli si confrontò con due gruppi di tradizioni diverse.

*I Canti di Salomone* sembra possano essere quindi considerati come il frutto di questo confronto tra polifonia italiana e tradizioni ebraiche; un frutto, come già visto, non perfettamente omogeneo, talvolta aperto a letture contrastanti, ma che pare collocarsi alla confluenza, sia culturale che musicale, di differenti tradizioni. Occorre capire quindi come e fino a che punto *I Canti di Salomone* partecipino della più generale tendenza del primo Seicento a far convergere fra loro varie tradizioni: ciò consentirebbe di definire più esattamente il significato e la collocazione dei *Canti di Salomone*.

<sup>27</sup> Cfr. G. ZARLINO, *Le institutioni harmoniche...* cit., IV, p. 341: «La Prima Regola adunque sarà, di porre sempre sotto la sillaba longa, o breve, una figura conveniente, di maniera, che non si odi alcuno barbarismo». Cfr. inoltre *ibid.*: «La Nona, che dopo l'havere accomodato tutte le sillabe, che si trovano in un Periodo, ovvero in una parte della oratione, alle figura cantabili; quando resterà solamente la penultima sillaba, et l'ultima; tale penultima potrà havere alquante delle figure minori sotto di sé; come sono due, o tre, et altra quantità; pur che la detta penultima sillaba sia longa, et non breve; perciocché se fosse breve, si verrebbe a commettere il barbarismo». Cfr. ancora *ibid.*: «La Decima, et ultima regola è, che la sillaba ultima della oratione de terminare, secondo la osservanza delle date Regole, nella figura ultima della cantilena». Sull'allineamento sillabe-suoni in caso di melismi, nel pensiero dei teorici rinascimentali, cfr. D. HARRAN, *Word-Tone...* cit., p. 122 ss.; pp. 140-144, 152, 207 ss.; 242 ss.; 253, 304, 339 ss.; 357 e seguenti.





PAUL-LOUIS-BERNARD DRACH.  
L'ULTIMO CABBALISTA CRISTIANO  
NELLA ROMA DELLA RESTAURAZIONE (\*)

1. - Nel mio contributo al primo convegno di *Italia Judaica, Il confronto ideologico tra la Chiesa e l'Ebraismo in Italia*<sup>1</sup>, ho cercato di ricostruire la genesi, lo svolgimento e la crisi dell'uso apologetico della cabbala da parte di autori cristiani tra il XVI e il XVIII secolo. La registrazione del definitivo fallimento della pretesa secondo la quale la tradizione cabbalistica avrebbe conservato un corpo di dottrine esoteriche in tutto conformi alla teologia cristiana e nel contesto delle quali trinità e incarnazione, i misteri più insondabili, troverebbero la loro reale giustificazione in una autentica interpretazione dei passi scritturistici che le prefiguravano ed annunziavano, venne da me indicata nel prologo che Giambernardo De Rossi aveva premesso al suo libro *Della vana aspettazione degli Ebrei del loro re Messia*, pubblicato a Parma nel 1773, che non mancò di suscitare, proprio per questo, reazioni violente<sup>2</sup>.

Successivamente, raccogliendo materiali per una biografia del De Rossi<sup>3</sup>, mi sono trovato di fronte ad un problema che, a tutta prima, mi apparve insolubile: l'individuazione di chi fosse l'anonimo curatore della ristampa di questo libro avvenuta a Roma nel 1840<sup>4</sup>. Solo più tardi, in una nota della *Préface* del *De l'harmonie entre l'Église et la Synagogue* di Paul-Louis-Bernard Drach (1844) ho letto: «comme les exemplaires de cette utile et savante ouvrage étaient devenus extrêmement rares, nous en avons donné à Rome, en 1840, une nouvelle édition avec corrections

---

(\*) Data l'assoluta mancanza di tempo, pubblico in via provvisoria il testo della mia comunicazione al convegno senza alcun cambiamento. Di conseguenza, le note si limitano all'indicazione della bibliografia essenziale.

<sup>1</sup> F. PARENTE, *Il confronto ideologico tra l'ebraismo e la Chiesa in Italia*, in *Italia Judaica. Atti del I Convegno internazionale. Bari 18-22 maggio 1981*, Roma, Multigrafica, 1983, pp. 303-381.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 371-373; ID., *Per una storia dell'ebraistica italiana: Giambernardo de Rossi. Prime linee di una biografia*, in «Clio», XXII (1986), pp. 487-510, in particolare pp. 492-494.

<sup>3</sup> ID., *Per una storia dell'ebraistica...* citata.

<sup>4</sup> G. DE ROSSI, *Della vana aspettazione degli Ebrei del loro re Messia dal compimento di tutte le epoche...* Nuova edizione diligentemente riveduta e corretta, con aggiunta di varie dissertazioni dell'Editore sulla medesima materia, Roma 1840.

et additions»<sup>5</sup>.

La scoperta era tale da stupire non poco poiché Drach, un ebreo convertitosi nel 1823, è stato, in pieno XIX secolo, un coerente e conseguente sostenitore della cabbala come corpo di dottrine in tutto consonanti con la teologia cristiana. Evidentemente, egli non si era sentito colpito dal rimprovero rivolto dal De Rossi a coloro che si erano «accinti a questa impresa con poca o niuna conoscenza della teologia degli Ebrei; dei loro libri anticristiani, dell'ebreo rabbinico e caldeo, in cui sono scritti d'ordinario i loro libri più classici, e soprattutto de' luoghi loro teologici» e ciò per la buona ragione che egli era, indubbiamente, provvisto di una solida preparazione in queste materie; non aveva, però, percepito che l'attacco polemico del De Rossi non si limitava alla sola incultura ecclesiastica, ma mirava al fondo stesso del problema. Non si trattava, in altre parole, soltanto della condanna di un uso approssimativo ed indiretto di fonti mal intese per ignoranza della lingua e del pensiero in esse espresso, bensì della pretesa stessa di ritrovare i dogmi della trinità e dell'incarnazione formulati in testi che, come il *Sefer ha-Zohar*, venivano datati ai primi secoli dell'era volgare e, più in generale, di individuare una tradizione esoterica ebraica sostanzialmente coincidente con gli insegnamenti della teologia cristiana, che è quanto Drach ha sempre sostenuto.

*De l'harmonie entre l'Église et la Synagogue*, egli afferma, è un libro scritto «dans le but de montrer la parfaite conformité entre la doctrine de la synagogue ancienne, encore fidèle, héritière à la fois de la révélation primitive, de l'alliance d'Abraham, de la loi du Sinaï, et de la doctrine de l'Église que Jésus-Christ, Notre Seigneur, lui a substituée lorsqu'elle, la synagogue, se fut détournée de la voie du Dieu d'Israël»<sup>6</sup>. È la vecchia e tante volte ripetuta distinzione tra «mosaismo» e «giudaismo», fondamento e cardine, per citare un autore strettamente contemporaneo, della *Théorie du Judaïsme* di Luigi Chiarini<sup>7</sup>. Apologetica dunque, nel senso più

---

<sup>5</sup> P.L.B. DRACH, *De l'harmonie entre l'Église et la Synagogue ou Perpétuité et Catholicité de la religion Chrétienne...* Tome premier, contenant le Traité complet de la doctrine de la Très-Sainte-Trinité dans la Synagogue ancienne; tome second, contenant 1. L'explication de la prophétie d'Isaïe (VII, 14) concernant la maternité miraculeuse de la Très-Sainte Vierge Marie. 2. Les preuves de la divinité du Messie tirées des traditions anciennes, I, Paris, Mellier, 1844, p. XX, nota a.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. VII.

<sup>7</sup> «Mais ce qui pourrait mettre une barrière insurmontable à sa [del popolo ebraico] régénération tant désirée, c'est à notre avis, le Judaïsme ou altération que les Thalmudistes et les rabbins on faite du Mosaïsme, depuis un temps immémorial; altération que nous allons dévoiler et mettre dans tous son jour»: L. CHIARINI, *Théorie du Judaïsme, appliquée à la réforme des Israélites de tous les pays de l'Europe et servant en même temps d'ouvrage préparatoire à la version du Talmud de Babylone...*, I, Paris, Barbezat, 1830, p. 155; ID., *Le Talmud de Babylone, traduit en langue française et complété par celui de Jérusalem et par d'autres monuments de l'antiquité judaïque...* Premier volume [unico pubbl.], Leipzig, Weigel, 1831, p. 55. Sul Chiarini, alla bibliografia

schietto del termine, ma, a differenza di quella di altri autori (del Chiarini, tanto per continuare il parallelo) fondata su una conoscenza indubbiamente di prima mano della letteratura rabbinica e cabbalistica e nella quale, inoltre, l'aspetto più specificatamente teologico è decisamente primario, mentre quello polemico e denigratorio appare secondario e smorzato.

Quello che abbiamo chiamato «confronto ideologico» tra Chiesa ed Ebraismo si è sempre svolto, infatti, su due binari paralleli, ma ben distinti: *Talmùd* e cabbala. Il *Talmùd* (intendendosi con questo termine tutta la letteratura rabbinica) è, prevalentemente, l'espressione dell'«immoralità» giudaica ed il veicolo della polemica e della calunnia anticristiana; la cabbala è, prevalentemente, da Pico in poi, la speculazione teologica attraverso la quale il Giudaismo sarebbe giunto ad interpretare le Scritture in modo da riconoscere in esse l'annuncio e la prefigurazione dei misteri della fede cristiana.

Taluni autori sono interessati soltanto al *Talmùd* ed in esso trovano tutto ciò che di negativo contiene il Giudaismo, salvo ricavarne, «come perle in un letamaio», argomenti di carattere teologico a pro della fede cristiana: è il caso di Ramón Martí e di tutto il filone che da lui discende<sup>8</sup>. Altri autori sono interessati soltanto alla cabbala nella sua valenza «cristiana»: è il caso, ad esempio, di Giuseppe Maria Ciantes<sup>9</sup> ed anche quello di Drach. Ma il cattolicesimo al quale Drach si era convertito era il cattolicesimo tradizionalista ed esoterico della Restaurazione ed è, appunto, alla luce di questo cattolicesimo che egli reinterpreta l'accostamento tra la cabbala vista come la parte «esoterica» della legge orale, rivelata da Dio a Mosè sul Sinai insieme alla legge scritta, ed i misteri della religione cristiana. Indubbiamente, egli si colloca e va collocato nel filone della «cabbala cristiana», ma va anche nettamente distinto dai suoi predecessori riconducendolo al contesto culturale e religioso del suo tempo di cui fu secondaria, ma significativa espressione.

2. - Per questa ragione, uno studio del pensiero e della figura stessa di Drach si palesa di una qualche rilevanza per una ricostruzione complessiva del rapporto tra ebraismo e cristianesimo, ma, in proposito, poco è stato fatto.

In un libro recente, *Hebräisch in den Kirchen. Forschungen zum jüdisch-christlichen Dialog*<sup>10</sup>, nel quale Pinchas E. Lapide ha studiato le traduzioni in ebraico del Nuovo Testamento e di altri testi cristiani da parte di ebraisti cristiani e di convertiti giungendo fino ai giorni nostri, il nome di Drach è del tutto assente, eppure in *Pius*

---

citata da F. PARENTE, *Chiarini L.*, in *Dizionario biografico degli italiani*, XXIV, Roma, Istituto dell'enciclopedia italiana, 1980, pp. 581b-587a, si aggiunga A. AGES, *Luigi Chiarini. A Case Study in Intellectual Anti-Semitism*, in «Judaica», XXXVII (1981), pp. 76-89.

<sup>8</sup> F. PARENTE, *Il confronto...* cit., pp. 307-308.

<sup>9</sup> *Ibid.*, pp. 346-349.

<sup>10</sup> P. E. LAPIDE, *Hebräisch in den Kirchen. I. Forschungen zum jüdisch-christlichen Dialog*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1976.

*Philohebraeus*<sup>11</sup>, egli dà una traduzione ebraica delle principali preghiere cristiane e di parte del catechismo richiamandosi a lavori analoghi di Abraham (Camillo) Jagel e di Giovambattista Jona.

D'altro canto, gli scritti dedicati a Drach hanno sempre una impostazione tendenzialmente polemica o apologetica. Il suo biografo, Paul Catrice<sup>12</sup>, ne parla come di un grande orientalista e si interessa soprattutto alla sua collaborazione con Jacques-Paul Migne<sup>13</sup> senza rilevare che, in Drach, ad una indubbia conoscenza dell'ebraico biblico e postbiblico, dell'aramaico talmudico e del siriano si accompagna una sostanziale incapacità di maneggiare gli strumenti critici che ben si inquadrano nel generale abbassamento della cultura cattolica francese durante la prima parte del XIX secolo, dovuto primariamente all'abolizione degli ordini dotti da parte della Rivoluzione. Anche gli scritti del Catrice si inquadrano, d'altra parte, nel tentativo, oggi in atto, di rivalutare l'opera del Migne e «le renouveau des études patristiques» della cui problematicità ci si rende facilmente conto sol che si rifletta a quello che era il contemporaneo stato degli studi patristici in Inghilterra<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> P.L.B. DRACH, *Pius philohebraeus. Le pieux hébraisant contenant les principales prières chrétiennes et un abrégé du catechisme catholique en hébreu ponctué avec le latin en regard. Accompagné de notes critiques et grammaticales sur le texte hébreu...*, Paris, Gaume frères, 1853. L'opera era stata redatta nel 1844.

<sup>12</sup> P. CATRICE, *Un exemple des relations judéo-chrétiennes en France dans la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. Paul Drach, ancien rabbin et orientaliste chrétien (1791-1865)*. Thèse présentée pour le doctorat en Théologie devant la Faculté de Théologie de Lille sous le patronage de Monsieur le chanoine Henri Renard ancien Doyen de la Faculté, Roubaix, chez l'Auteur, 1978 (2 voll. a paginazione continua dattiloscritti); ID., *Paul Drach et la religion chrétienne. Augustin, «Retrattationes», I, 13*, in «Revue de études augustinienes», XXIII (1977), pp. 324-329. La letteratura precedente si riduce a poche voci di enciclopedia: C.F. CHEVÉ, *Dictionnaire des Conversions ou Essay d'encyclopédie historique des conversions au christianisme*, Paris, Migne, 1852, coll. 495-516, vol. XXXIII della *Nouvelle encyclopédie théologique*, publiée par l'abbé J.P. MIGNE (non è che la ripubblicazione di passi autobiografici del I vol. del *De l'harmonie*); D. A. ROSENTHAL, *Convertitenbilder aus dem neunzehnten Jahrhundert*, III, Schaffhausen, Hurter, 1869, pp. 47-65; F.J.E. SITZMANN, *Dictionnaire de biographie des hommes célèbres de l'Alsace...*, I, Rixheim, Sutter, 1909, p. 398; A. ROYE, in *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique...*, III, Paris, Beauchesne, 1957, col. 1706; R. AUBERT, in *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques...*, XIV, Paris, Letouzey et Ané, 1960, coll. 773-774; R. LIMOUZIN - LAMOTHE, in *Dictionnaire de biographie française*, XI, Paris, Letouzey et Ané, 1967, coll. 723-724.

<sup>13</sup> P. CATRICE, *L'orientaliste Paul Drach collaborateur de l'abbé Migne et le renouveau des études patristiques*, in *Actes du Colloque de Saint-Flour 7-8 juillet 1975*, édités par A. MANDOUZE et J. FOULHERON, Paris 1985, pp. 211-224.

<sup>14</sup> H. VON HURTER, *Nomenclator literarius: theologiae catholicae, theologos exhibens, aetate, natione, disciplinis distinctos, edidit et commentariis auxil...*, Editio tertia, V, Oeniponte, Libreria Academica Wagneriana, 1913, pp. 1605-1607; F. DE MELI, *L'abbé Migne. L'homme et l'oeuvre*, in «Revue archéologique», s. V, I (1915), pp. 203-258; H. LECLERCQ, *Migne J. P.*, in F. CABROL-H. LECLERCQ, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, XI/1, Paris, Letouzey

Tanto per fare un esempio, quando, nel 1831, Drach scrisse una dissertazione sul *titulus* della croce <sup>15</sup>, ritenendo ovviamente attendibile la testimonianza dei Vangeli e ricostruendone l'originale formula aramaica, il patriarca degli studi orientali in Francia, Silvestre de Sacy, gli scrisse una lettera (tuttora inedita) in cui gli diceva: «Je partage assurément, Monsieur, votre respect pour tout ce qui rappelle la passion de Notre Sauveur, et je crois qu'il ne faut pas légèrement attaquer l'authenticité des objets proposés à la pitié des fidèles... toutefois, je vous avouerai confidentiellement que je ne partage pas l'opinion qui vous émettez dans votre dissertation sur le titre de la Croix...» <sup>16</sup>.

Per contro, ritenere che Drach si sia convertito per ragioni del tutto pratiche e contingenti, opinione che sembra essere quella di Paul Klein in un articolo dedicato principalmente al cognato, Simon Deutz, colui che, nel 1832, consegnò alla polizia di Thièrs la duchessa di Berry <sup>17</sup>, significa non tener conto di tutto un contesto sociale e religioso di cui Drach stesso è, tutto sommato, esponente significativo. In effetti, Zosa Szajkowski, in due articoli dedicati, l'uno agli ebrei francesi durante la Rivoluzione del 1830 e la Monarchia di Luglio, l'altro alla figura di Simon Deutz <sup>18</sup>, ha chiarito molto bene lo stato di disorientamento creato dal repentino

---

et Ané, 1933, coll. 941-957; A.G. HAMMAN, Jacques-Paul Migne. *Le retour aux Pères de l'Église*, Paris, Beauchesne, 1975; ID., *Les principaux collaborateurs des deux patrologies de Migne*, in *Actes du Colloque...* cit., pp. 179-191.

<sup>15</sup> P.L.B. DRACH, *De characteribus hebraicis titulo sculptis*, nota pubblicata insieme all'altra: *De hora crucifixionis Jesu Christi*, in forma di lettere in appendice a [L. DE CORRIERIS], *De Sessorianis praecipuis passionis D. N. J. C. reliquiis commentarius*, Romae, apud J. Burlaeum, 1830, pp. 237-242 (*De hora*); pp. 243-280 (*De characteribus*), e in estratto come seconda edizione: P.L.B. DRACH, *L'inscription hébraïque du titre de la Sainte Croix restituée et l'heure du crucifiement de N.S.J.C. déterminée; deux dissertations en forme de lettres...*, II<sup>e</sup> éd., Rome, Bourlié, 1831.

<sup>16</sup> La lettera, datata 10 agosto 1831, è conservata nella *Miscellanea «Drach»* (Ministri) presso l'Archivio della Congregazione di Propaganda Fide a Roma (f. 66) insieme ad un'altra, datata 24 agosto 1832 (ff. 64-65). Nonostante questa netta presa di posizione di Silvestre de Sacy, nella *Notice* sulle proprie opere che Drach redigerà nel 1857 (cfr. *infra* nota 46) si legge che «Tous les savants de l'Europe sont d'accord que j'ai retrouvé les véritables caractères de cette inscription», cfr. *Notice*, p. 2.

<sup>17</sup> P. KLEIN, *Mauvais juif mauvais chrétien*, in «Revue de la pensée juive», 7 (1951), pp. 87-103: «Il est difficile de se replacer à la période de la Restauration pour juger sereinement cette sensationnelle apostasie, d'autant plus que, si Drach allègue une inspiration spirituelle de caractère divin, le Juifs contemporains (et nombre de chrétiens) n'ont pu voir dans son acte que le signe d'une cupidité sordide ou au moins d'une effrénée ambition. La «Morgenstunde» de Tubingue, en avril, publiait qu'il avait reçu 80.000 francs pour se convertir...», p. 90.

<sup>18</sup> Z. SZAJKOWSKI, *French Jews During the Revolution of 1830 and the July Monarchy*, in «Historia Judaica», XXII (1960), pp. 105-130; ID., *Simon Deutz: Traitor or French Patriot? The Jewish Aspects of the Arrest of the Duchesse de Berry*, in «The Journal of Jewish Studies», XVI (1965), pp. 53-67.

mutamento di situazione in conseguenza dell'affrancamento e della «entrée dans la société française» (per adoperare l'espressione che forma il titolo del noto libro dell'abbé Joseph Lémann<sup>19</sup>) di comunità ebraiche che, pur parlando più yiddisch che francese, erano state forzate da Napoleone a formare un corpo rappresentativo facente parte integrante di uno stato moderno<sup>20</sup>.

Minor attenzione è stata prestata all'altro aspetto del problema, quello specificatamente religioso, di cui Drach è espressione tipica. Poiché egli è vissuto tredici anni a Roma; ha avuto contatti con importanti ecclesiastici, come Angelo Mai, ed ha esercitato una rilevante influenza su teologi che come Giovanni Perrone, saranno a lungo quasi la voce ufficiale della Chiesa, mi è parso opportuno parlarne brevemente qui, come completamento del mio tentativo di ricostruire le linee di sviluppo di quello che può definirsi il «confronto ideologico» tra la Chiesa e l'Ebraismo in Italia.

3. - La fonte principale per la ricostruzione della biografia di Drach, almeno per il periodo della sua formazione culturale ebraica e della sua conversione, è la *Lettre d'un rabbin converti, aux Israélites ses frères sur les motifs de sa conversion*, pubblicata a Parigi nel 1825, cioè due anni dopo la sua conversione<sup>21</sup>. Drach pubblicò altri due scritti analoghi, ma di contenuto essenzialmente dottrinale, nel 1827 e nel 1833, rispettivamente a Parigi e a Roma<sup>22</sup>, e rielaborò le tre pubblicazioni per ricavarne il suo libro più noto: *De l'harmonie entre l'Église et la Synagogue*, stampato a Parigi nel 1844<sup>23</sup>. È quindi opportuno fare un confronto tra la *Lettre* del 1825 e la prima parte del primo volume del *De l'harmonie*, ove essa è riprodotta, perché, in tal modo, è possibile cogliere talune indicazioni che possono aiutare per una ricostruzione del pensiero di Drach.

Le vicende ulteriori della sua vita rimangono meno precisabili essendo scarsa la documentazione d'archivio a lui relativa che si limita a due fascicoli, l'uno conservato nell'Archivio della Congregazione di Propaganda Fide a Roma e l'altro alle Archives Nationales a Parigi, ambedue contenenti materiale (soprattutto lettere indirizzate a Drach) relativo al ventennio che egli trascorse a Parigi dal 1842 al 1862, collaborando alle imprese del Migne.

<sup>19</sup> J. LÉMANN, *L'entrée des Israélites dans la société française et le état chrétiens d'après des documents nouveaux*, Paris, Lecoffre, 1886.

<sup>20</sup> R. ANCHEL, *Napoleon et les Juifs*, Paris, Presses Universitaires, 1928; B. BLUMENKRANZ, *Bibliographie des Juifs en France*, Toulouse, Privat, 1974, nn. 1760-1782 A.

<sup>21</sup> P.L.B. DRACH, *Lettre d'un rabbin converti, aux Israélites ses frères, sur les motifs de sa conversion...*, Paris, à l'imprimerie de Reaucé-Rusand, 1825.

<sup>22</sup> ID., *Deuxième lettre d'un rabbin converti, aux Israélites ses frères, sur les motifs de sa conversion. Les prophéties expliquées par les traditions de la synagogue...*, Paris, chez l'Auteur, à la Sorbonne, 1827; ID., *Troisième lettre d'un rabbin converti, aux Israélites ses frères, sur les motifs de sa conversion*, Rome, l'Auteur-Bourlié; Paris, Bricon-Méquignon-Havard-Leclerc, 1833.

<sup>23</sup> Cfr. nota 5.

David Drach nacque a Strasburgo il 6 marzo 1791. Suo padre era un rabbino e provvide personalmente alla prima istruzione del figlio, il quale mostrava una precoce inclinazione allo studio, tanto che, a dodici anni, egli venne ammesso a frequentare il *bet hamidrāš* di Edendorf, presso Strasburgo, e, negli anni successivi, quelli di Bischheim e di Westoffen <sup>24</sup>. A Strasburgo entrò in contatto con personaggi illustri del mondo ebraico francese, soprattutto con Joseph David Sinzheim, il più eminente talmudista francese del tempo, che, nel 1807, sarebbe diventato *nasi* del Sinedrio voluto da Napoleone e, l'anno successivo, presidente del concistoro centrale di Francia e d'Italia <sup>25</sup>, ricevendone attestati di stima e di considerazione.

Secondo quanto afferma nella *Lettre*, «d'jà alors le sujet favori des mes pensées c'étaient les dogmes de la religion, et je profitais volontiers de toutes les occasions de m'informer de la croyance et des cérémonies de l'Église» <sup>26</sup>. Questa «curiosità» si mutò, poi, in un vero e proprio interesse, il che lo portò a studiare sistematicamente il latino e il greco «pour m'instruire de cette religion dans les ouvrages originaux» <sup>27</sup>. Nel 1807 divenne il precettore dei figli di un ricco ebreo di R'hu-villé e qui ebbe i primi contatti con un ecclesiastico cattolico. L'anno successivo entrò in contatto con una famiglia cattolica che gli procurò un catechismo francese e nuovi contatti con ecclesiastici, che, però, produssero in lui reazioni negative. Nel 1809, nonostante la giovane età — aveva diciotto anni — gli venne conferito il titolo di *haber* ed il suo avvenire sembrava ormai deciso: «dès-lors toutes mes vues se tournèrent vers le rabbinat, et je m'éloignais de plus en plus de mes premières idées chrétiennes» <sup>28</sup>.

Nonostante ciò, nel 1811, decise di recarsi a Parigi per perfezionarsi negli studi «profani» e, sei anni più tardi, sostenne il baccalaureato, fatto allora abbastanza raro per un ebreo. A Parigi trovò un ambiente ebraico molto più aperto verso le novità del momento di quanto non fosse quello alsaziano e, nel 1817, sposò Sara Deutz, figlia del primo Gran Rabbino di Francia, Emmanuel Deutz <sup>29</sup>. Per guadagnarsi

<sup>24</sup> ID., *De l'harmonie...* cit., I, pp. 34-37. Sugli ebrei d'Alsazia durante questo periodo cfr. A. HERTZBERG, *The French Enlightenment and the Jews. The Origins of Modern Antisemitism*, New York, Columbia University Press, 1968, pp. 164-170; su Drach, p. 166.

<sup>25</sup> E. CARMOLY, *Rabbins français du XIX<sup>e</sup> siècle: David Sintzheim, Abraham de Cologne*, in «Ann. du culte israélite» 1853 (B. BLUMENKRANZ, *Bibliographie...* cit., n. 3775); BEN-AMI [M. LIBER], *Le premier Grand Rabbini de France*, in «Univers israélite», LXIII, 1 (1907-08), pp. 645-651. Sugli ebrei a Strasburgo cfr. E. SCHEID, *Histoire des Juifs d'Alsace*, Paris, Durlacher, 1887.

<sup>26</sup> P. L. B. DRACH, *Lettre...* cit., p. 29 e anche *De l'harmonie...* cit., I, p. 36.

<sup>27</sup> ID., *Lettre...* cit., p. 32 e anche *De l'harmonie...* cit., I, p. 39.

<sup>28</sup> ID., *Lettre...* cit., p. 35 e anche *De l'harmonie...* cit., I, p. 42.

<sup>29</sup> Cfr. J. WEILL, *Deutz E.*, in *Jewish Encyclopaedia*, IV, New York-London, Funk and Wagnalls, 1903, p. 549b.

la vita faceva il precettore presso famiglie ebraiche e, proprio attraverso una di queste, entrò in rapporti con una famiglia cattolica e «le sentiment qui m'animait autrefois à l'égard du Christianisme se réveilla en moi avec une force nouvelle»<sup>30</sup>.

Si dette così allo studio dei testi patristici e, rimasto colpito dall'accusa portata contro gli Ebrei di aver alterato il testo della Bibbia, progettò una collazione tra il testo masoretico e quello dei LXX in vista di una ricostruzione dell'autentico testo ebraico, suscitando la diffidenza del Gran Rabbino Abraham Cologna che gli ingiunse di non proseguire in «un ouvrage aussi antijuif»<sup>31</sup>.

In questo lavoro, la sua attenzione si era polarizzata sulle profezie messianiche; più esattamente, su quei passi che l'interpretazione cristiana aveva considerato come tali. «Dans cet examen attentif du texte où pour la première fois de ma vie, je m'étais mis hors... de page des commentateurs rabbiniques, je vis clairement que toutes les prophéties ne forment... qu'un grand cercle... dont tous le rayons aboutissent au centre commun qui n'est... que N.S. Jésus-Christ»<sup>32</sup>. Si convinse, così, che l'interpretazione «letterale» dei farisei e dei rabbini aveva impedito di comprenderne il «vero» significato, ma che la stessa tradizione ebraica ne possedeva l'autentica «chiave di lettura». «Rabbi Moïse de Kotzi dit dans la préface de son livre des préceptes: Si Dieu n'avait pas donné à Moïse l'explication orale de la loi, elle ne serait qu'obscurité et aveuglement»<sup>33</sup>. Tratte le ultime conseguenze, nel 1823, Drach si fece battezzare con i suoi tre figli assumendo il nome di Paul-Louis-Bernard.

4. - La sua apostasia si scontrò con la fermezza della moglie la quale riuscì a fuggire in Inghilterra con i figli facendo perdere, per un certo tempo, le proprie tracce, ma, grazie all'aiuto di famiglie cattoliche inglesi, Drach giunse a sottrarle i bambini con mezzi che, neppure nel racconto autobiografico riesce veramente a giustificare. Va, anzi, osservato che, mentre nella *Lettre* del 1825, il racconto finisce con la conversione, nel primo volume del *De l'harmonie*, esso continua con queste vicende delle

<sup>30</sup> P.L.B. DRACH, *Lettre...* cit., p. 37 e anche *De l'harmonie...* cit., I, p. 50.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 55. Su Abraham de Cologna cfr. S. CAHEN, in «Archives israélites de France», I (1840), p. 32 (B. BLUMENKRANZ, *Bibliographie...* cit., n. 3492) e E. CARMOLY, *Rabbins...* citata. Nella *Notice des ouvrages de M. Drach* (cfr. *infra* nota 46), Drach registrerà questo scritto col titolo *Restitution du texte hébreu du Pentateuque, que semble supposer le grec des LXX, quand ceux-ci s'écartent du texte hébreu actuel*, aggiungendo: «Ce travail a été vivement recommandé au ministre de l'intérieur, M. de Corbière, par M. le baron Sylvestre de Sacy. Une épreuve d'essai en a été faite à l'Imprimerie Impériale, en hébreu, en grec et en latin. Mais un voyage de quinze mois que j'ai été obligé de faire en Allemagne et en Angleterre [per il rapimento dei figli], mit obstacle à l'impression; et à mon retour, je ne trouvai plus les mêmes moyens de publication. Je possède encore la recommandation écrite de la main de M. de Sacy, et l'épreuve de l'Imprimerie Impériale», *Notice*, p. 4 e *De l'harmonie...* cit., I, p. 56, nota a, con il titolo latino completo.

<sup>32</sup> P.L.B. DRACH, *Lettre...* cit., p. 41 e anche *De l'harmonie...* cit., I, p. 57.

<sup>33</sup> *Id.*, *Lettre...* cit., p. 44 e anche *De l'harmonie...* cit., I, p. 64.



quali intendeva, evidentemente, fornire una propria versione <sup>34</sup>.

Il suo avvenire era divenuto, comunque, molto più incerto e precario e, solo grazie all'aiuto di ambienti cattolici, ottenne di diventare, nel 1827, bibliotecario del duca di Bordeaux, il futuro conte di Chambord, e gli venne affidato l'incarico di curare la quinta edizione della Bibbia di Vence, i cui ventisette volumi saranno completati solo nel 1833 <sup>35</sup>. Entrato in contatto col nunzio apostolico, Luigi Lambruschini, ne sollecitò l'interessamento onde ottenere un posto di scrittore presso la Biblioteca Vaticana. La richiesta venne accolta, ma Drach vi rinunciò per ragioni economiche (Arch. Segr. Vatic., lettere del Lambruschini del 25 e 27 febbraio e del 2 aprile 1828). Drach intendeva, comunque, abbracciare lo stato ecclesiastico. Per tale ragione, nel 1830, si trasferì a Roma per seguire i corsi di teologia al Collegio Romano, ma il progetto non ebbe séguito. Una lettera del Lambruschini al Sant'Uffizio del 26 maggio 1830, pur tessendo le lodi del neofito, suggerisce di non prendere per il momento in considerazione la richiesta avanzata da Drach in questo senso, probabilmente a causa della sua condizione di uomo sposato <sup>36</sup>. A Roma entrò, comunque, in contatto con personaggi della Curia e trovò un protettore nella persona del cardinal Bartolomeo Cappellari, prefetto della Congregazione di Propaganda Fide e, dal 1831, papa col nome di Gregorio XVI, il quale, il 1° giugno 1832, lo nominò bibliotecario del Collegio Urbano di Propaganda Fide.

Dieci anni più tardi, Drach rassegnò, però, le proprie dimissioni dal posto di bibliotecario e tornò a Parigi, «afin de publier», com'egli scrive nella *Préface* al primo volume del *De l'harmonie*, «une suite d'ouvrages dans ce grand atelier de l'industrie européenne» <sup>37</sup>, di collaborare, cioè, all'impresa di Jacques-Paul Migne, il quale aveva iniziato nel 1837 la serie delle enciclopedie ed avrebbe iniziato nel 1844 quella delle patrologie <sup>38</sup>. In effetti, Drach collaborò sia all'una che all'altra, ma il suo fascicolo alle Archives Nationales contiene numerose e pressanti richieste rivolte al ministro dell'Istruzione al fine di ottenere sussidi e un posto di insegnante che gli assicurasse una esistenza decorosa. Gli anni parigini dovettero essere tutt'altro che facili se, nel 1862, ormai più che settantenne, probabilmente a séguito di una rottu-

---

<sup>34</sup> *Ibid.*, pp. 74-85. Il rapimento avvenne il 7 novembre 1824 con l'aiuto della contessa Mazzinghi, *ibid.*, p. 83. Probabilmente si tratta della moglie del musicista Giuseppe Mazzinghi (1765-1844).

<sup>35</sup> *Sainte Bible de Vence, en latin et en français... cinquième édition...*, I, Paris, Méquignon-Havard, 1827. Sulla collaborazione di Drach cfr. *ibid.* l'*Avvertissement*, pp. 9-15 e «Drach» nella *Table des matières*, XXVII, 1833, pp. 206-207 con tutte le indicazioni. Sulla cosiddetta «Bibbia di Vence» cfr. F. VIGOUROUX, *Dictionnaire de la Bible...*, II, Paris, Letouzey et Ané, 1910, coll. 323-324; V, 1912, coll. 2388-2389.

<sup>36</sup> L. MANZINI, *Il cardinale Luigi Lambruschini*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1960, App. XIV, pp. 476-477.

<sup>37</sup> P.L.B. DRACH, *De l'harmonie...* cit., I, p. XXI; *ibid.*, p. XXXI è pubblicata la lettera di accettazione delle dimissioni, recante la data del 9 aprile 1842 e la firma del Prefetto della Congregazione di Propaganda Fide, conservata nella *Miscellanea «Drach»* (cfr. *supra* nota 16), f. 107.

<sup>38</sup> A. G. HAMMAN, *Jacques-Paul Migne...* cit., pp. 115-139.

ra col Migne, si risolse a tornare a Roma ove morì il 3 gennaio 1865. Il «Giornale di Roma» del 5 gennaio contiene un breve necrologio ove sono descritte soprattutto le circostanze della sua morte, avvenuta nell'ospedale di Santo Spirito. In esso è detto che «quanto egli utilizzò per i suoi lavori... legò alla Congregazione di Propaganda»<sup>39</sup>, ma di queste carte, che potrebbero contenere materiale interessante, non sembra sia rimasto nulla.

5. - Il racconto della sua conversione, contenuto nella *Lettre* del 1825, è fatto, ovviamente, *a posteriori*, ma segue di soli due anni l'avvenimento e non ne costituisce, di conseguenza, soltanto una più tarda reinterpretazione. L'accento è posto sul momento intellettuale, ma quello emozionale non è certamente assente. Parlando dei suoi primi contatti col cristianesimo, Drach scrive: «La moindre cérémonie de la religion catholique me faisait éprouver des émotions que je ne saurais exprimer»<sup>40</sup>; descrivendo la conversione, dice: «Le dimanche des Rameaux, j'assistai... à la célébration de la messe. Ah! qui me prêtera une langue assez riche pour exprimer ce que j'éprouvai en ce moment!»<sup>41</sup>. Ma il vero momento «emozionale» della conversione di Drach è, probabilmente, altrove e a ciò va prestata particolare attenzione se si vuol cogliere la reale peculiarità della sua figura.

Nella *Lettre* del 1825 si riscontrano distintamente tutti quegli elementi caratteristici che gli studiosi di psicologia religiosa, soprattutto William James, hanno individuato nella meccanica della conversione<sup>42</sup>: dopo un processo di «accumulazione» si giunge ad un momento di «rottura» che qui è la constatazione che «l'Église possède la réalité de ce dont la Synagogue n'offre que les figures»<sup>43</sup>. Questa è, comunque, una posizione del tutto tradizionale: da sempre il cristianesimo ha preteso di essere il «vero Israele», ma, la formulazione che Drach dà del rapporto tra ebraismo e cristianesimo è, in realtà, un'altra: il cristianesimo non è tanto l'«inveramento» o la «realizzazione» dell'ebraismo, ma si identifica con la rivelazione primigenia da cui l'ebraismo stesso è scaturito. «Cette religion... qui a parcouru la chaîne immense des siècles qui séparent nos jours de la première révélation faite à nos ancêtres les plus reculés, c'est la religion catholique»<sup>44</sup>. Una affermazione di questo ge-

<sup>39</sup> «Giornale di Roma», 5 gennaio 1865, p. 13, col. 1.

<sup>40</sup> P.L.B. DRACH, *Lettre...* cit., p. 37 e anche *De l'harmonie...* cit., I, p. 50.

<sup>41</sup> ID., *Lettre...* cit., p. 48 e anche *De l'harmonie...* cit., I, p. 67.

<sup>42</sup> W. JAMES, *The Varieties of Religious Experience; a Study in Human Nature: Being the Gifford Lectures on Natural Religion Delivered at Edinburg in 1901-1902*, New York-London, Longmans, Green, 1902; New York 1929, pp. 186-253. Si osservi, a questo proposito, la differenza tra la conversione di Drach e quella, di qualche anno posteriore (1842), di un altro ebreo al cattolicesimo: Alphonse Ratisbonne. Ratisbonne era un ateo che non aveva mai letto una pagina della Bibbia: la sua conversione è istantanea, cfr. G. GIACOMETTI, *Sulla prodigiosa conversione alla fede cattolica dell'israelita A.M. di Ratisbonne avvenuta a Roma il dì 20 gennaio 1842*, Roma 1843; W. JAMES, *The Varieties...* cit., p. 219 e seguenti.

<sup>43</sup> P.L.B. DRACH, *Lettre...* cit., p. 12 e anche *De l'harmonie...* cit., I, p. 20.

<sup>44</sup> ID., *Lettre...* cit., p. 44 e anche *De l'harmonie...* cit., I, p. 62.

nere è, però, una tipica espressione del cattolicesimo della Restaurazione. »Prouvons», scriveva Joseph De Maistre, «que nous ne sommes pas des hommes nouveaux... La vraie religion a bien plus de dix-huit siècles. Elle naquit le jour que naquirent les jours. Remontons à l'origine des choses et montrons par une filiation incontestable que notre système réunit au dépôt primitif les nouveaux dons du Grand Réparateur»<sup>45</sup>.

Tra De Maistre e Drach vi è, però, una differenza importante ed è questa che occorre mettere bene in evidenza se si vuol cogliere l'originalità del pensiero di Drach e, se vogliamo, il suo apporto al pensiero religioso della Restaurazione. Pensatori come De Maistre o Lamennais riprendono e sviluppano posizioni che, come quella espressa da Agostino in *Retractationes* I, 13.3, tendono ad identificare il cristianesimo con la religione naturale: «Res ipsa quae nunc christiana religio nuncupatur, erat et apud antiquos, nec defuit ab initio generis humani, quousque ipse Christus veniret in carne: unde vera religio, quae jam erat, coepit appellari christiana», ma non si sono preoccupati affatto di identificare in questa «continuità», la parte avuta dall'ebraismo. Secondo Drach, invece, nella «chaîne immense des siècles», ciò che lega la rivelazione primigenia al cristianesimo e, quindi, anche al cattolicesimo del suo tempo è l'ebraismo; più precisamente una particolare «tradizione» all'interno del mondo ebraico: la cabbala, come i cristiani stessi hanno compreso con Pico, Reuchlin e tutti coloro che ne hanno seguito le tracce. In certo senso si potrebbe dire che, nella conversione di Drach, la connessione tra il momento emozionale e quello intellettuale è l'interpretazione in chiave ebraica dell'irrazionalismo mistico ed esoterico che caratterizza il cattolicesimo della Restaurazione.

6. - Purtuttavia, confrontando la *Lettre* del 1825 col primo volume del *De l'harmonie* e, soprattutto, tenendo conto dell'opera di Drach nel suo insieme<sup>46</sup>, possiamo affermare con sicurezza che i suoi interessi cabbalistici, pur presenti al momento della conversione, tendono, con gli anni, a farsi più centrali e questa circostanza dipende da una ragione ben precisa. Nelle tre *Lettres*, Drach fa uso di passi di scritti cabbalistici come il *Sefer ha-Zohar* e di concezioni cabbalistiche nella migliore tradizione della «cabbala cristiana», ma non si pone il problema della redazione di questi scritti né quello delle origini di queste concezioni. Ora, le prime ricerche tendenti a riportare la cabbala in una dimensione storica, studiandone la genesi, lo sviluppo

---

<sup>45</sup> J.M. DE MAISTRE, *La franc-maçonnerie, mémoire inédit au duc de Brunswick (1782)*, publié avec une introduction par E. DERMENGHEM, Paris, Rieder, 1925, p. 82. Cfr. E. DERMENGHEM, *Joseph de Maistre mystique*, Paris, La Colombe, 1946<sup>3</sup>, p. 63; P. CATRICE, *P. Drach et la religion...* cit., p. 327.

<sup>46</sup> *Notice des ouvrages de M. Drach*, Paris [1857]; *Catalogue général des livres imprimés de la Bibliothèque Nationale*, XLI, Paris, Imprimerie Nationale, 1910, coll. 935-939. La *Notice* è redatta da Drach stesso e vi sono registrate opere rimaste inedite; si compone di due fogli recanti soltanto l'indicazione in calce: «Paris. Imp. de Moquet, 92 rue de l'Harpe». Ne esiste un esemplare alla Bibliothèque Nationale di Parigi.

e le caratteristiche concettuali da un punto di vista filosofico, sono proprio di quegli stessi anni. Nel 1822-1823, Peter Beer, una delle personalità più avanzate della *haskalah* di lingua tedesca, pubblicò *Geschichte, Lehren und Meinungen aller bestanden und noch bestehenden religiösen Sekten der Juden und der Geheimlehre oder Cabbalah* <sup>47</sup>; nel 1832, M. Freystadt, in *Philosophia cabbalistica et Pantheismus*, pose il problema della definizione in termini filosofici delle concezioni cabbalistiche della divinità <sup>48</sup>; nel 1837, Friedrich August Gotttreu Tholuck impostò la questione dell'origine della cabbala considerandola come una filiazione del misticismo arabo: *Commentatio de vi quam graeca philosophia in theologiam tum Muhammedanorum tum Judaeorum exercuerit. Particula secunda. De ortu cabbalae* <sup>49</sup>; nel 1843, Adolph Frank pubblicò la prima ricerca sistematica che

<sup>47</sup> P. BEER, *Geschichte...*, II, Brünn, Trassler, 1823, pp. 3-196, ove è tentata una prima «storia» della cabbala. Vedi la discussione sul *Sefer ha-Zoar* p. 28 ss.; e il confronto tra punti concordanti e discordanti nella cabbala e nella Scrittura p. 180 ss., con ampie citazioni delle opinioni di Herder in proposito pp. 187-196. Sulla *Haskalah* cfr. E. TSCHERIKOWER, la voce *Aufklärung* con bibliografia, in *Encyclopaedia Judaica*, I, Berlin, Eschkol, 1929, coll. 667-679; Y. SLUTSKY, in *Encyclopaedia Judaica*, VII, Jerusalem, Macmillan, 1971, coll. 1433-1452 con bibliografia. Su Peter Beer (1758-1838) cfr. J. FÜRST, *Bibliotheca Judaica*, I, Leipzig, Engelmann, 1849, p. 97; S. MANNHEIMER, in *Jewish Encyclopaedia*, II, New York-London, Funk and Wagnalls, 1902, p. 635 a-b; in *Encyclopaedia Judaica*, III, Berlin 1929, coll. 1229-1230; in *Encyclopaedia Judaica*, IV, Jerusalem 1971, coll. 379-380.

<sup>48</sup> M.S. FREYSTADT, *Philosophia cabbalistica et pantheismus. Ex fontibus primariis adumbravit atque inter se comparavit...*, Regimontii Prussorum, Borutraeger, 1832. Si tratta di una vera e propria storia del panteismo nelle sue varie forme fino ad Hegel. La cabbala «antica» non può essere identificata col panteismo al contrario di quella «moderna» che sarebbe rappresentata dai platonisti inglesi.

<sup>49</sup> F.A.G. THOLUCK, *Sacra Christi Pentecostalia pie riteque celebranda Academiae Fridericianae Hallis consociate civibus inducit protector cum directore et Senatu. Inest Commentatio de vi quam graeca philosophia in theologiam tum Muhammedanorum tum Judaeorum exercuerit. Particula II: De ortu Cabbalae*, Hamburgi, apud F. Perthes, 1837. Tholuck dà una panoramica della letteratura precedente polemizzando soprattutto con J.F. KLEUKER, *Ueber die Natur und den Ursprung der Emanationstheorie bei den Kabbalisten...*, Riga, Hartknoch, 1786 e ID., [ma anonimo], *Magikon, oder das geheime System einer Gesellschaft unbekannten Philosophien unter einzelne Artikel geordnet; durch Anmerkungen und Zusätze erläutert und beurtheilt und dessen Verwandtschaft mit älteren und neueren Mysteriologien gezeigt...*, pt. I-II, Frankfurt a. M. - Leipzig-Hannover, Helwing, 1784. Kleuker (il traduttore di Anquetil-Duperron) riteneva, come Reuchlin, che la cabbala avesse avuto origine in «Caldea» ai tempi dei patriarchi. Cfr. J. BRUCKER, *Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta...*, II, *Historia critica philosophiae ab initiis monarchiae Romanae, ad repurgatas usque literas. Periodi secundae, pars prima*, Lipsiae, literis et impensis Bern. Christoph Breitkopf, 1742, pp. 707-708 e 916-1069; VI, 1747, *Appendix Accessiones, Observationes, Emendationes, Illustrationes atque Supplementa exhibens*, pp. 422-424 e 458-466. In precedenza l'opinione prevalente degli studiosi cristiani aveva posto le origini della cabbala fuori del mondo ebraico. Secondo Wachter, essa deriverebbe dalla tradizione pitagorica e platonica: J.G. WACHTER, *Der Spinozismus in Judenthumb [sic] oder die von dem heutigen Judenthumb und dessen geheimen Kabbala vergötterte Welt an M[ose] Germano, sonst J.P. Spaeth... befunden und wiederlegt...*, Amsterdam, Wolthers, 1699, pp. 69 e 220; cfr. H. J. SCHÖPS, *Philosemitismus im Barock*,

ponesse il problema della cabbala in una prospettiva storica: *La kabbale ou la philosophie religieuse des Hébreux*<sup>50</sup> che fu discussa e criticata nel 1849 da David Heymann Joel in *Midraš ha-Zohar: Die Religionsphilosophie des Sohar und ihr Verhältniss zur allgemeinen jüdischen Theologie*<sup>51</sup>.

Considerare la cabbala come espressione di concezioni panteistiche significava, però, negare alla radice ogni legittimità della pretesa di ritrovare, in testi come il *Sefer ha-Zohar*, la dottrina della trinità e dell'incarnazione; ritenere che la cabbala fosse derivata dal misticismo islamico significava negare ogni possibilità di ritrovarne in essa tradizioni autentiche e genuinamente antiche. Di conseguenza, Drach si dette alla confutazione di queste interpretazioni e alla difesa della «vera» cabbala, tramite tra la rivelazione primigenia ed il cattolicesimo del suo tempo.

Gli scritti che, a questo riguardo, vanno ricordati sono: la *Préface* al primo volume del *De l'harmonie*<sup>52</sup>; la *Notice sur la cabale des Hébreux*, che apre il secondo volume<sup>53</sup>, e la sua ultima opera, *La cabale des Hébreux vengée de la fausse imputation*

— — —  
rock, Tübingen, Mohr, 1952, p. 68 ss.; secondo R. SIMON, *Histoire critique du Vieux Testament...* nouvelle édition, Rotterdam, Leers, 1685, p. 48b, Pitagora, Platone e i cabbalisti dipenderebbero da fonti comuni più antiche; origine egiziana attribuisce alla cabbala V.E. LOESCHER, *De causis linguae Ebraeae libri tres...*, Frankfurt et Lipsiae, sumtibus haeredum J. Grossii, 1706, p. 74.

<sup>50</sup> A. FRANCK, *La Kabbale ou la philosophie religieuse des Hébreux...*, Paris, Hachette, 1843; nouvelle édition, id., 1889; troisième édition, id., 1892; *Die Kabbala oder die Religionsphilosophie der Hebräer... übersetzt... von AD. GELINEK [JELLINEK]*, Leipzig, Hunger, 1844: *Vorrede des Uebersetzers*, pp. V-XII. Secondo Franck le origini della cabbala sarebbero da individuare nell'Avesta: «nous allons montrer, je ne dis pas les principes les plus généraux, mais à peu près tous les éléments de la kabbale, dans le Zend Avesta et les commentaires religieux qui en dependent», pp. 354-355 della I ed. Su Franck (1809-1893) cfr. H. DERENBOURG, *Allocution prononcée à l'assemblée générale de la Société des Études juives le samedi 27 janvier 1894*, in «Revue des études juives», t. XXVIII (1894), pp. III-XIII (contiene anche notizie su Jellinek); I. BLOCH in *Jewish Encyclopaedia*, V, New York-London 1907, pp. 473b-474a; J. HELLER, in *Encyclopaedia Judaica*, VI, Berlin 1930, coll. 1065-1066; ID., in *Encyclopaedia Judaica*, VII, Jerusalem 1971, coll. 48-49.

<sup>51</sup> D.H. JOËL, *Midraš. ha-Sohar, Die Religionsphilosophie des Sohar und ihr Verhältniss zur allgemeinen jüdischen Theologie. Zugleich eine kritische Beleuchtung der Franck'schen «Kabbala»*, Leipzig, Fritzsche, 1849, specialmente pp. 376-388 con la confutazione delle teorie di Franck di una derivazione della cabbala dalla Persia: secondo Joël la cabbala è una creazione originaria ebraica e non la conseguenza di influenze esterne al giudaismo. Su Joël (1815-1882) cfr. B. ZIEM- LICH, in *Jewish Encyclopaedia*, VII, New York-London 1907, p. 208a; J. HELLER, in *Encyclo- paedia Judaica*, IX, Berlin 1932, col. 237; G.G. SCHOLEM, *Bibliographia Kabbalistica*, Berlin, Schocken, 1933, p. 78, n. 613; ID., in *Encyclopaedia Judaica*, X, Jerusalem 1971, coll. 133-134. Per la storia degli studi sulla cabbala cfr. ID., *Die Erforschung der Kabbala von Reuch- lin bis zum Gegenwart, Vortrag gehalten anlässlich der Entgegennahme des Reuchlin - Preises der Stadt Pforzheim am 10. September 1969*, Pforzheim 1969.

<sup>52</sup> P.L.B. DRACH, *De l'harmonie...* cit., I, pp. VII-XXV.

<sup>53</sup> *Ibid.*, II, pp. XV-XXXVI.

de *panthéisme*, pubblicata pochi mesi prima della morte <sup>54</sup>.

7. - Per capire la prospettiva concettuale in cui questi scritti sono redatti occorre, però, fermarsi prima un momento su un altro lavoro di Drach: la traduzione, con prefazione e note, pubblicata nel secondo volume del *Dictionnaire des Apocryphes* del Migne nel 1858, del *Sefer ha-Yašar* <sup>55</sup>. Il *Sefer ha-Yašar* è un'opera haggadica redatta forse in Italia, più verosimilmente in Spagna tra il XII e il XIII secolo, una storia da Adamo ai Giudici in cui il racconto biblico è rielaborato ed «integrato» sulla base di tradizioni rabbiniche. Secondo l'autore di una traduzione inglese comparsa nel 1751, Jacob Ilive <sup>56</sup>, lo scritto rappresenterebbe l'autentico «libro del giusto» citato in *Giosuè*, 10.13 e in *Samuele*, II, 1.18; nel 1832, Leopold Zunz lo aveva correttamente caratterizzato e datato indicandone le fonti <sup>57</sup>. Secondo Drach, esso conterebbe parti autentiche della fonte del libro di *Giosuè* legate insieme da un autore medievale <sup>58</sup>. Ciò che appare più interessante per comprendere la sua prospettiva concettuale è la giustificazione che egli propone di questa sua ricostruzione della composizione del *Sefer ha-Yašar* nella prefazione premessa alla traduzione <sup>59</sup>.

<sup>54</sup> ID., *La cabale des Hébreux vengée de la fausse imputation de panthéisme par le simple exposé de sa doctrine d'après les livres cabalistiques qui font autorité*, Rome, Dauniol, 1864.

<sup>55</sup> J.P. MIGNE, *Dictionnaire des Apocryphes ou Collection de tous les livres apocryphes relatifs à l'Ancien et au Nouveau Testament...*, II, Paris, Migne, 1858, coll. 1069-1310 (t. XXIV della *Troisième et dernière encyclopédie théologique...* publiée par l'abbé MIGNE).

<sup>56</sup> *The Book of Jasher. With Testimonies and Notes Explanatory of the Text to Which is [sic] Prefixed, Various Readings. Translated into English from Hebrew, by ALCUIN of Britain, who went a Pilgrimage into the Holy Land...* [London] 1751; *The Book of Jasher: with Testimonies and Notes, Critical and Historical, Explanatory of the Text. To Which is Prefixed, Various Readings, and a Preliminary Dissertation, Proving the Authenticity of the Work. Translated into English from Hebrew by FLACCUS ALCUINUS, of Britain, Abbot of Canterbury...*, Bristol, Rose, 1829. In proposito cfr. L. ZUNZ, *Die gottesdienstliche Vorträge der Juden, historisch entwickelt...*, Berlin, Asher, 1832, p. 155, nota b. Su Jacob Ilive (1705-1763) cfr. R.H. TEDDER, in *Dictionary of National Biography*, XXVII, London, Smith, Elder & Co., 1891, p. 414 b. La ristampa del 1829 è dovuta a R. H. Bond; cfr. T.H. HORNE, *An Introduction to the Study and Knowledge of the Holy Scriptures*, tenth edition, IV, London, Longeman, 1856, pp. 741-746.

<sup>57</sup> L. ZUNZ, *Die gottesdienstliche...* cit., pp. 154-156, zweite... Auflage... von N. BRÜLL, Frankfurt a. M., Kauffmann, 1892, pp. 162-165.

<sup>58</sup> J.P. MIGNE, *Dictionnaire...* cit., II, col. 1081 e seguenti. Su «La voix de la vérité» (XIII, 24 luglio 1858), la rivista diretta da Migne, Jean Joseph Falcimagne lo attaccò accusandolo di negare la mosaicità del Pentateuco. Drach rispose sulla stessa rivista (28-30 agosto 1858) con una *Défence du Sèpher Haiyaschar ou livre du Juste*, Petit-Montrouge, impr. de L. Migne, 1858.

<sup>59</sup> *Apocryphes...* cit., coll. 1069-1088. Drach nella *Défence...* cit., (7b dell'estratto), scriveva: «Ce que je pense, c'est que Moïse, pour écrire l'histoire des premiers temps, les généalogies et les années des patriarches... bien entendu sous l'inspiration divine, pouvait avoir sous les yeux, des documents qui existaient avant lui, et dont le Yašar renferme certains fragments qui nous apprennent des particularités intéressantes que le Saint-Esprit n'a pas jugé à propos d'admettre dans le volume sacré...».

L'erudizione sei-settecentesca aveva posto, accanto al problema dei passi del Pentateuco chiaramente posteriori a Mosè, anche quello delle citazioni che si riscontrano nel Pentateuco di scritti che, come il *Sefer milḥamot Adonai*, sembrano essere vere e proprie fonti utilizzate dal redattore di quel testo, concludendo che Mosè aveva utilizzato fonti più antiche e che, in epoca successiva, il Pentateuco aveva subito aggiunte e modificazioni. La formulazione classica di questa teoria è quella degli «scribi ispirati» proposta da Richard Simon nella *Histoire critique du Vieux Testament* che, nonostante le condanne e gli anatemi, finì con l'essere recepita, sia pur rivista e corretta, dalla cultura cattolica del XVIII secolo <sup>60</sup>. In pieno XIX secolo, quando ormai De Wette e Reuss avevano già impostato correttamente il problema della «genetische Entwicklung» del Pentateuco <sup>61</sup>, Drach la ripropone per ritrovare in un'opera haggadica del XIII secolo parti autentiche della fonte del libro di Giosuè.

La stessa prospettiva concettuale è applicata nei confronti della cabbala. Come Sisto da Siena <sup>62</sup>, egli distingue una cabbala «vera» da una «falsa»: la «vera» è quella «qui s'enseignait dans l'ancienne Synagogue et dont le caractère est franchement chrétien» <sup>63</sup>, la «falsa» è la «nuova» cabbala, in altre parole, ciò che l'«antica» e «vera» cabbala «est devenue entre les mains des docteurs cabalistes de la Synagogue infidèle qui a fait divorce avec ses propres principes» <sup>64</sup>. È in questa cabbala che i rabbini hanno introdotto «des formules équivoques prêtant autant au materialisme grec et au pantheisme indien» <sup>65</sup>. Di conseguenza, coloro che, come Peter Beer — che

<sup>60</sup> J.B. BOSSUET, *Discours sur l'histoire universelle à Monseigneur le Dauphin...*, II éd., à Paris, chez S. Mabre-Cramoisy, 1682, p. 322 e seguenti. Un cenno sulla letteratura relativa a questa specifica questione è in F. PARENTE, *La «Urgeschichte» di J.G. Eichhorn e l'applicazione del concetto di «mito» al Vecchio Testamento*, in «Annali della Scuola normale superiore di Pisa. Classe di lettere e filosofia», s. III, XVI (1986), pp. 535-567.

<sup>61</sup> W.M.L. DE WETTE, *Dissertatio critica exegetica qua Deuteronomium a prioribus Pentateuchi libris diversum alius cuiusdam recentioris auctoris opus esse demonstratur*, Berolini, Etzdorf, 1805; cfr. R. SMEND jn., *Wilhelm Martin Leberecht De Wette Arbeit am Alten und Neuen Testament*, Basel, Helbing & Lichtenhahn, 1958, p. 32 ss.; E. REUSS, *Die Geschichte der Heiligen Schrift des Alten Testaments*, Braunschweig, Schwetschke, 1890, prefazione (con riferimento alle idee espresse durante il semestre estivo del 1834). Cfr. H.J. KRAUS, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments...*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchen Verlag, 1956; 1969<sup>2</sup>.

<sup>62</sup> SISTO DA SIENA, *Bibliotheca sancta a F. SIXTO SENENSI... digesta... secunda editio*, II, Coloniae, apud M. Cholinum, 1576, pp. 71-72. Cfr. F. PARENTE, *Il confronto...* cit., p. 313 e, per una più esatta caratterizzazione di questo autore, ora Id., *Alcune osservazioni preliminari per una biografia di Sisto Senese. Fu realmente Sisto un ebreo convertito?*, in *Italia Judaica. «Gli ebrei in Italia tra Rinascimento ed età barocca»*. Atti del II convegno internazionale, Genova 10-15 giugno 1984, Roma, Istituto poligrafico e zecca dello Stato, 1986, pp. 211-231.

<sup>63</sup> P.L.B. DRACH, *De l'harmonie...* cit., II, p. XVIII.

<sup>64</sup> *Ibid.*, pp. XVIII-XIX.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. XXVII.

egli definisce «un juif allemand d'une robuste incredulité»<sup>66</sup> — e Adolph Franck, hanno definito il sistema teologico della cabbala un «panteismo», lo hanno fatto perché non hanno saputo distinguere, all'interno della tradizione cabbalistica, l'aspetto «positivo», cioè la parte «antica», da quello «negativo», cioè la parte più «recente». «Après avoir expliqué le dépérissement de la Cabale ancienne et l'origine de la nouvelle, qu'il nous soit permis d'ajouter ici une réflexion. Que telle phrase du *Zohar*, du livre *Bahir* etc. et de leur nombreux commentateurs, surtout de ceux d'Asaac Luria, *prête*,... au panthéisme ou à tout autre système s'écartant de la révélation divine, cela est incontestable parce que les auteurs de ces livres ne pesaient pas les expressions qu'ils empruntèrent aux livres païens...»<sup>67</sup>. Il criterio di distinzione tra la cabbala «vera» e la cabbala «falsa» è semplice e chiaro: «Toutes les fois qu'un passage exprime un article de la croyance catholique, nié par le Juifs, en termes dont on n'a pas besoin de forcer le sens, vous pouvez être certain que ce passage n'a pas été fabriqué par les rabbins. Nous ajouterons que si ce passage est seulement susceptible d'une interprétation chrétienne, on peut encore l'accepter comme authentique»<sup>68</sup>. Come si vede, Drach è estraneo ad ogni prospettiva storica; egli ammette che i testi possano essere stati rimaneggiati, ma il criterio di discernimento è solamente ed esclusivamente teologico.

Egli può quindi citare alcune delle proposizioni di Pico con pieno e totale consenso<sup>69</sup>; può dare un elenco dei cabbalisti cristiani da Paolo Ricci a Jacob Frank includendovi implicitamente se stesso<sup>70</sup> e concludere che «ce que nous avons dit jusqu'ici de la Cabale suffit pour justifier l'emploi que nous en faisons dans le présent écrit»<sup>71</sup>.

8. - Culturalmente parlando, Drach è, quindi, un uomo del XVIII secolo; da un punto di vista religioso, egli è, però, una tipica espressione del cattolicesimo della Restaurazione e in questa doppia valenza va compreso e valutato. I suoi scritti sono stati, però, letti ed approvati da eminenti teologi, il che significa che le sue parole avevano trovato eco nella cultura ecclesiastica romana della prima metà del XIX secolo. Nel gennaio del 1864, il Perrone, al quale Drach aveva inviato il manoscritto del suo ultimo libro (che è una vera e propria denigrazione dell'opera di Franck), gli scriveva: «È stato per me di vera soddisfazione il leggere i preziosi fogli che a Lei piacque di comunicarmi. Non solo in essi vi ho trovato una piena confutazione dell'impugnatore delle sane dottrine sotto il velo della recondita *Cabbala*, non ben conosciuta dal volgo de' lettori, ma inoltre una feconda e non comune erudizio-

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. XXIX.

<sup>67</sup> *Ibid.*, pp. XXVII-XXVIII.

<sup>68</sup> *Ibid.*, pp. XXIX.

<sup>69</sup> *Ibid.*, pp. XXX-XXXII.

<sup>70</sup> *Ibid.*, pp. XXXII-XXXV.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. XXXV.



ne in prouva della verità»<sup>72</sup>.

Ormai, però, lo studio storico della cabbala era avviato e il Bareille, all'inizio di questo secolo, nel suo articolo del tutto compilativo redatto per il *Dictionnaire de Théologie Catholique*, deve concludere che «la cabale ne contient rien de spécifiquement chrétien»<sup>73</sup>. La lunga avventura della «cabbala cristiana» poteva dirsi veramente conclusa, ma gli studiosi del cattolicesimo della Restaurazione non possono non tener conto di questo Ebreo convertito che ha dato un contributo a suo modo originale al pensiero religioso del suo tempo.

---

<sup>72</sup> ID., *La Cabale des Hébreux...* citata. La lettera del Perrone (1, non numerata) è datata 30 gennaio 1864.

<sup>73</sup> G. BAREILLE, *Cabale*, in *Dictionnaire de théologie catholique*, II, Paris, Letouzey et Ané, 1905, coll. 1271-1291.



SERGIO ROMAGNOLI

SALOMONE FIORENTINO TRA FEDE,  
IMPEGNO CIVILE ED ELEGIA

Quando, nel 1808, Giovanni Fantoni, in Arcadia Labindo, detto anche l'Orazio toscano, si rivolgeva a Salomone Fiorentino con un sonetto (rimasto inedito fino al 1819, ma circolante diffusamente manoscritto), in cui lo definiva:

«Cantor dolente della prima sposa  
Onor dei figli d'Israel dispersi»

e l'invitava a destare sulla sua «fatidica arpa» «itali versi» — ove sarà da intendere componimenti che toccassero delle sorti politiche di quegli anni — il genio e la salute del Fiorentino ormai declinavano. Ma l'esortazione del Fantoni fu raccolta e nel 1808, il 15 agosto, nel giorno del genetliaco dell'imperatore dei francesi e re d'Italia, durante la cerimonia celebrata nel Tempio ebraico di Livorno, fu letta e quindi pubblicata <sup>1</sup> una «ode libera» del nostro poeta in onore di Napoleone. Così Salomone Fiorentino aveva sacrificato ancora una volta alla poesia encomiastica secondo un'antichissima tradizione rinverdata durante il primato napoleonico.

«Cantor dolente della prima sposa» fu, dunque, il primo attributo datogli dal Fantoni e in verità le sei elegie che il Fiorentino scrisse in memoria di Laura Gallio, fiorentina, la sua prima moglie, sposata nel 1768 e scomparsa nel 1790, rimangono il punto di forza di tutta la sua produzione poetica e su di esse, soprattutto, si concentrò la lode dei contemporanei e dei posteri. Egli stesso, nella premessa alla prima edizione, riconosceva una qualche novità ai sei componimenti insistendo in particolare, come d'altronde era opportuno, non sulla loro eccellenza poetica, ma sull'eccezionalità del sentimento che li aveva promossi: «Che un marito — diceva — pianga la propria moglie rapita da morte nel fiore degli anni è certamente facil cosa a trovarsi; ma che un marito pianga una consorte quasi novilustre, e colle lacrime del più acerbo dolore, non è facil prova della moderna coniugale sensibilità.

---

<sup>1</sup> A.S. TOAFF, *L'opera ebraica di Salomone Fiorentino (1743-1815)*, in «La Rassegna mensile d'Israel», XV (1949), pp. 202-203.

Questa ha penetrato il mio cuore talmente, che non ho potuto a meno di tributare pochi versi alla cara memoria di una donna, che fu tenera compagna, fedele amica, e madre amorosissima; e che del corpo e dell'animo riunì in sé tante belle doti da farmi risentire colla sua perdita gravissimo il peso della mia disavventura. La ripugnanza, che ho fin qui avuta di pubblicare colle stampe le altre mie canore follie, ha dovuto cedere questa volta alla necessità di appagare molti amici, che forse per mostrarsi partecipi del mio cordoglio, mi chieggono copie di queste poche dolenti rime. Dove il soccorso non giova, l'unico sollievo, che resta per l'umana miseria, è la compassione altrui. Se queste elegie vagliono ad eccitarla in qualche core ben fatto avranno ottenuto il loro onesto buon fine» <sup>2</sup>.

Da questa prefazione, al di là delle parole, traspare la sicurezza di aver modulato un canto nuovo, diverso, inconsueto e di essersi, tuttavia, inserito in una tradizione per rinnovarla, non foss'altro, con un dato biografico straordinario, di aver obbedito alla sincerità del sentimento e di essere rimasto fedele ad un costume religioso che nei secoli e nei millenni aveva custodito nel culto della famiglia la propria più gelosa e orgogliosa identità. Aveva, dunque, ragione il Fantoni quando indicava Salomone Fiorentino come «cantor dolente della prima sposa» e non aveva, ancora, affatto torto quando lo designava «onor dei figli d'Israel dispersi», giacché il caso del Fiorentino rimane unico in tutto il quadro della poesia italiana del Settecento o meglio di tutta la letteratura italiana fino a tutto il Settecento e si spiega, oltre che per l'indubbio talento, anche per le condizioni particolarmente favorevoli dell'età in cui visse. Nella Toscana governata dai Lorena fu, infatti, possibile che un ebreo, figlio di un modesto commerciante della profonda provincia, s'inserisse nel mondo della cultura laica e giungesse ai riconoscimenti pubblici delle accademie e godesse della protezione del sovrano. Salomone Fiorentino era nato, infatti, a Monte San Savino da Leone, commerciante di stoffe, e da una Elena la cui origine era urbinata.

Salomone fu «onore» dei suoi in quanto fu il più illustre e noto membro di quel popolo israelita che nel 1799 fu coinvolto nella reazione antileopoldina e quindi antifrancesa e dovette subire per tutta la Toscana l'ira cruenta del popolaccio sanfedista che, soprattutto nell'Aretino, si muoveva al grido di Viva Maria! Il 6 maggio del 1799 fu la volta della Val di Chiana e Monte San Savino fu preso d'assalto; i «giacobini», o creduti tali, furono arrestati e bastonati e vilipesi e le loro case rapinate <sup>3</sup>. Fra i giacobini furono coinvolti gli ebrei, che non potevano non essere fautori del principe lorenese, Ferdinando III, continuatore della politica illuminata e moderatamente protettiva delle minoranze inaugurata dal padre Pietro Leopoldo. È sintomatico che nel vuoto di potere creatosi tra la fuga di Ferdinando III e l'inseguimento dei Francesi, proprio a Monte San Savino la Deputazione comunale lan-

<sup>2</sup> S. FIORENTINO, *Poesie*, Firenze, Molini e Landi, 1806, pp. 35-36.

<sup>3</sup> G. TURI, «Viva Maria». *La reazione alle riforme leopoldine (1790-1799)*, Firenze, Olschki, 1969, pp. 254-255.

ciasse, il 18 luglio del medesimo anno, a due mesi circa dai fatti di sangue, un proclama in cui «si avvisano tutti gli ebrei stazionati in questa terra, di qualunque età, condizione e sesso, che procurino di provvedere con tutta sollecitudine alla loro salvezza fino al ritorno del nostro reale padrone»<sup>4</sup>. Come commentò Alfredo Sabato Toaff, era «una dichiarazione esplicita da parte dell'autorità locale della propria incapacità a proteggere la vita dei miseri ebrei. I quali, portando via dei loro beni quello che poterono, cercarono di mettersi in salvo»<sup>5</sup>. Ma l'editto della Deputazione non era segno di sollecitudine nei riguardi della nazione ebraica secondo gli intendimenti di Ferdinando III, giacché le premesse dell'editto suonavano condanna e, se note alle turbe reazionarie, potevano provocare altre feroci persecuzioni: vi era detto, infatti, che «Premendo che si mantenga in questa terra e tra questo popolo inalterabilmente il buon ordine, ed avendo presentato che questo buon ordine possa essere lesa per il soverchio fervore di molti del popolo i quali irritati contro la detta nazione ebraica per le inique loro correlazioni coi francesi, onde si è comprovata brigante contro la Santa Religione ed il legittimo sovrano, ed i buoni *antipatriotti* macchinano d'intentare contro detta nazione ebraica la più esemplare vendetta... si avvisano tutti gli Ebrei...»<sup>6</sup>.

Già il 16 dicembre del 1798 Salomone Fiorentino, che aveva dal 1768 case e fondaco di stoffe a Cortona e che sostava ancora nel paese natale nei suoi frequenti spostamenti dovuti alle necessità del suo commercio (e a Monte San Savino tornerà nel 1795), aveva così descritto la difficile situazione in cui era venuta a trovarsi la nazione ebraica proprio in quelle cittadine tra l'Aretino e il Senese e in particolare nella val di Chiana, che egli ben conosceva: «L'editto del Sovrano che persuade indistintamente tutti i sudditi a pensare alla difesa ha destato in loro la barbara idea di guardare la nostra innocente nazione come loro nemica... La calunnia diretta a screditarci ha preso vigore nell'animo dei cattivi, dei grossolani contadini che senza riflettere al probabile e non probabile, a ciò che può essere vero o falso, pieni di mal talento ci minacciano dentro i paesi e fuori nelle campagne, della vita e delle sostanze. La nostra situazione è dunque delle più compassionevoli». Né il «prudente e savio» ministro di quella terra (come è giudicato dal Fiorentino) ha potuto ripararvi: perciò egli scongiura gli amici fiorentini di far presenti le loro lacrime «all'ottimo sovrano e buon Governo». Ma il sovrano sarebbe partito per l'esilio il 27 maggio 1799, lasciando, appunto, quel vuoto di potere in cui si inserirono le masse scatenate contro le riforme inaugurate e promesse, in tutti gli aspetti della vita economica, civile e religiosa, della politica lorenese.

Gli ebrei di Monte San Savino, di Cortona e di altre cittadine del basso Aretino si rifugiarono, dunque, o a Firenze o nella città più sicura, Livorno, dove vi credeva la comunità più numerosa e organizzata. Salomone Fiorentino non seguì gli

<sup>4</sup> A. JOSZ, *Salomone Fiorentino*, in «Rassegna nazionale», s.II, XLVIII, vol. 54° (1926), p.185.

<sup>5</sup> A.S. TOAFF, *L'opera ebraica...* cit., p. 199.

<sup>6</sup> A. JOSZ, *Salomone Fiorentino...* cit., p. 185.

altri correligionari, fra i quali i Del Monte e i Toaff, ma si diresse a Siena dove pare probabile avesse dei parenti e dove, negli anni dell'adolescenza era stato allievo esterno del collegio Tolomei retto dagli Scolopi; eppure a Siena, pochi giorni prima del suo arrivo, tredici ebrei erano stati spinti tra le fiamme di un rogo in piazza del Campo e sembra che fra di essi vi fosse uno di nome Fiorentino. Fra le carte dell'Archivio dell'Università israelitica di Firenze la Josz lesse (il documento vi è ancora conservato) la ricevuta dell'importo del noleggio di quattro carrozze e di due barrocci serviti per il viaggio da Siena a Firenze, in data 30 luglio 1799. Salomone Fiorentino, con la seconda moglie, con la numerosa figliolanza e con i beni che era riuscito a sottrarre alle rapine degli insorti, poté riparare nella capitale e stabilirsi in via delle Oche, nel vecchio centro della città a poca distanza dal ghetto; ma sulle cantonate poté leggere anch'egli un manifesto di questo tenore: «Ebrei maligni, maledetti voi che siete traditori delle armi imperiali e avete preso l'armi dei francesi, guai a voi se non prestate soccorso agli Aretini quando verranno a Firenze. Ci accorderemo tutti a saccheggiarvi e poi a mandarvi fuori di Firenze e sparsi. Viva l'imperatore, viva gli Aretini»<sup>7</sup>. Ma il suo commercio — dice la Josz — non doveva essere florido se, in questo torno, egli accettava una cattedra di belle lettere offertagli dall'Università israelitica di Livorno. Ivi stette fino al 1808»<sup>8</sup>. Se è vero che egli non dovette trattenersi nella capitale toscana più di due anni e forse meno, da un documento recuperato dal Toaff risulta che la cattedra gli venne assegnata soltanto nell'autunno del 1807 e per intercessione del generale francese Sextius François Miollis, illuminato protettore delle arti e delle scienze, che aveva già avuto modo di apprezzarlo a Firenze. Era una povera cattedra, ma nell'indigenza in cui Salomone Fiorentino viveva dovette essere un provvidenziale ristoro e tuttavia è del 1808 il suo ritorno definitivo a Firenze e quindi la lenta decadenza fino alla morte avvenuta il 4 febbraio del 1815<sup>9</sup>. Era stato, nel 1785, iscritto all'Accademia degli Infecondi di Prato e, più tardi, all'Accademia fiorentina, aveva goduto dell'amicizia, oltre che del Fantoni, di Aurelio de'Giorgi Bertola, di quella, sembra, dell'Alfieri (ma non vi è alcuna testimonianza) ed ebbe cordiale corrispondenza con Melchiorre Cesarotti; di suoi rapporti con il Metastasio e con il Monti parlano i suoi biografì ma non rimane alcun documento.

Se, dunque, Salomone Fiorentino non poté sottrarsi al destino comune del suo popolo perseguitato e dovette anch'egli subire la violenza dell'intolleranza e della superstizione, rimase, tuttavia, come già s'è detto, un caso unico nel Settecento italiano. Le notizie su di lui sulle sue vicende sono ancora scarse ed incerte, molti archivi sono inefficienti, molti documenti sono oggi mancanti, una sistematica indagine sulla nazione israelitica nel Settecento toscano non è ancora compiuta. Anche i miei predecessori, che furono Odoardo De Montel, nel 1875, Ettore Levi Malva-

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 186.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 189.

<sup>9</sup> A.S. TOAFF, *L'opera ebraica...* cit., p. 203.

no nel 1907, Aurelia Josz nel 1926 e Alfredo Sabato Toaff nel 1949, tutti israeliti e intenti a ricucire di saggio in saggio le poche notizie rimaste e ad aggiungerne altre poche ritrovate, si dovettero soffermare soprattutto sull'opera di Salomone Fiorentino, quale ampia fonte di notizie e d'interpretazione. *Salomone Fiorentino e le sue elegie* intitolò il suo intervento Ettore Levi Malvano; col succinto titolo di *Salomone Fiorentino* aprì il suo discorso Aurelia Josz per onorare un debito antico assunto con il padre, discendente per parte materna dal poeta toscano, e anch'ella, destinata poi a sparire nei campi di sterminio nazisti, dopo essere stata insegnante di italiano e storia nell'Istituto Magistrale «Carlo Tenca» di Milano, sostò, dopo molte notizie tramandate dalle memorie familiari, sulle poesie; non così fece Alfredo Sabato Toaff, che volle, invece, insistere sull'*opera ebraica* di Salomone, cioè sulla fedeltà dimostrata nei suoi esercizi poetici alla religione dei padri. E in effetti, se si guarda bene all'interno dell'opera del Fiorentino, al di là dei componimenti encomiastici, che furono, d'altronde, tutti allietati dalla sincerità del consenso, e al di là degli inevitabili componimenti d'occasione, soprattutto per nozze (un obbligo cui si volgevano per convinta consuetudine i letterati del tempo), la sua poesia è tutta improntata a sentimenti religiosi o per lo meno a sentimenti morali che hanno una loro profonda radice religiosa. Una curiosa ma ferma prova poetica di questa sua devozione si trova nella risposta che egli dette al sonetto in sua lode indirizzatogli da Maria Maddalena Morelli Fernandez, in Arcadia Corilla Olimpica, poetessa illustre che aveva visto il proprio grazioso capo incoronarsi di lauro in Campidoglio nel 1776. «In occasione d'aver parlato seco la prima volta», Corilla gli rivolge un sonetto colmo di gentilezze e, nonostante lo schermo del linguaggio lirico, non privo di acutezza critica:

Fu propizia la storia al desir mio,  
che pur mi die' di rimirarti alfine,  
e ne'tuoi carmi ravvisar che un Dio  
grazie t'ispira ignote, e pellegrine;

Dotto è il tuo stile, limpido qual rio  
che fa da specchio a rose porporine,  
qualor sul fresco margine natò  
aprono il seno all'aure mattutine.

Oh qual dolce sorpresa all'alma mia  
il rimirarti in volto il cuor sincero,  
pien d'onestade e affabil cortesia!

Or se attonita in te fisso il pensiero;  
che fora mai, se per la stessa via  
meco venissi a rintracciare il vero? <sup>10</sup>

Difficile datare il sonetto di questa improvvisatrice famosa, che fu poetessa della corte granducale di Toscana dal 1765 al 1775 e che ritornò, dopo diverse e molte-

<sup>10</sup> S. FIORENTINO, *Poesie...* cit., p. 10.

plici avventure amorose e soste e viaggi e successi pubblici, in Firenze per morirvi, onorata anche lei dal generale Miollis, l'8 novembre del 1800. Sta di fatto che Corilla Olimpica, proprio per la sua bellezza straordinariamente protratta nel tempo e da lei adoperata con generosità, non dovette apparire al Fiorentino come la persona più adatta a rivolgergli l'invito tanto delicato, o meglio, indelicato, ad una conversione, e la sua risposta, che poteva essere venata di un sottinteso ironico, che poteva sottrarsi con l'indugio mondano all'argomento, è, invece, pur nella grazia di un sonetto, pur nella rapidità dei quattordici endecasillabi, un esempio, un modello di fermezza e di profondità concettuale; non è una risposta diretta, pur nel diniego, ma è, piuttosto, una meditazione sull'imperscrutabilità del futuro che giunge a conclusione di una significativa professione di fede e di serenità religiosa goduta all'interno della propria tradizione. Se guardiamo bene entro i versi della sua risposta, ci accorgiamo che la convinzione è profonda, che la lode inserita in onore della bella donna con la quale carteggia in rima non distoglie il poeta dalla compattezza del ragionamento, tanto esso è dettato con sicura intelligenza:

Arcane, impenetrabili, profonde,  
son le vie di chi diè l'essere al niente,  
e a sua giustizia, a sua bontà risponde  
quanto oprò, quanto vuol, quanto acconsente.

Ei di tutto il creato è vita e mente;  
il muove, e il come e lo perché nasconde:  
or che fia l'avvenire, se anche il presente  
ogni terreno immaginar confonde?

Donna, il cui nome illustre altisonante  
fece echeggiar la dea dai vanni audaci  
fin dall'indiche spiagge al mar d'Altante,

Segui tra i carmi pur gli estri vivaci:  
ma il vel che cela tante sorti e tante  
vedi che in fronte ha scritto: *adora e taci* <sup>11</sup>.

È la risposta più alta possibile, e, inoltre, l'uscita dal pericolo di una disputa religiosa che i tempi e l'occasione non avrebbero permesso: ma la risposta, appunto, è data con sicurezza di fede e s'impone nella domanda finale delle due quartine: Or che fia l'avvenir, se anche il presente/ ogni terreno immaginar confonde? Come, cioè, possiamo sperare in un futuro diverso, se turbiamo il presente fiducioso delle nostre convinzioni religiose con un terreno immaginare? E, concludendo, forse qui per davvero con qualche lievissima nota ironica, il Fiorentino invita la bella improvvisatrice a seguire i suoi estri vivaci, i suoi gentili capricci tra le rime e i canti e a non sollevare il velo che nasconde i destini futuri di tanti uomini: «Se Dio vuole e consente che lo adoriamo in una forma piuttosto che in un'altra, non spetta a noi metterci per una via diversa da quella che Egli ci ha indicato» — commentava il

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 11.



Toaff e più specificamente ritrovava nei versi di Salomone Fiorentino lo stesso ordine di idee di Jehudah ha-Levy — «che riconosce l'autorità della ragione e il dovere di valercene, negli argomenti in cui è sufficiente per farci giungere alla verità, ma sostiene di doversi ricorrere alla rivelazione per gli argomenti, quali la natura di Dio, il fine della creazione, i destini del mondo, che da essa trascendono e ad intendere i quali la ragione si dimostra incapace: idee — continua il Toaff — che il Fiorentino ben conosceva e che lo stesso Jehudah ha-Levy ripete nell'ultima strofa del *piyut* «*Jah Shimchà*» adottato dalla liturgia sefardita per il mattino del secondo giorno di *Rosh ha-Shanah*»<sup>12</sup>.

Questo primo poeta ebreo in lingua italiana di ampia e durevole fama è anche colui che nel 1802, per i tipi di Giovanni Tournesein di Basilea dette alle stampe *Le Orazioni quotidiane per uso degli ebrei spagnoli e portoghesi*. Il luogo di edizione, Basilea, è falso: si trattava della tipografia di Eliezer Sahadun, livornese e la ragione della falsità del luogo di edizione stava nella prudenza che si doveva ancora adoperare nel pubblicare libri di preghiere che non fossero di indirizzo cattolico. Si trattava, d'altronde, addirittura della prima edizione di un libro devozionale ebraico tradotto in lingua italiana, facilmente, quindi, accessibile anche alla lettura di un pubblico non israelita. Il volume contiene *le tre orazioni giornaliere, quella del sabato e del capo di mese tradotte dall'idioma ebraico coll'aggiunta di alcune note e di qualche poetica versione da Salomone Fiorentino*. Egli aggiunse una premessa che non volle esplicitamente chiamare prefazione, nella quale spiegava le ragioni che dovettero aver deciso la comunità ebraica di Livorno (guidata a quei tempi dai rabbini Piazza e Cohen) ad affidargli il gravoso compito; egli dapprima ripubblicava il Manifesto che aveva preceduto l'edizione, permessa dalle autorità francesi durante il Regno d'Etruria di Ludovico I di Borbone, nel quale era detto che «tra le parti essenziali che costituiscono un culto, certamente l'orazione tiene il primo luogo... L'orazione, figlia del cuore e della mente è quella che induce l'uomo religioso a rammentarsi de' rapporti che passano tra esso e Dio... questa liturgia (antichissima, che si fa derivare dal tempo di Esdra e che fu istituita dal Sinedrio Magno) suppliva al culto ed ai sacrifici ne' giorni di schiavitù e viva ne manteneva la memoria... La lingua ebraica nella quale queste orazioni furono scritte è quella lingua che vi si adopra ancora; ma siccome la maggior parte dei nazionali e particolarmente le donne o poca o nulla intelligenza hanno di questa lingua, alcuni dotti e periti soggetti si mossero a darne la traduzione, altri nell'idioma spagnolo, altri nell'inglese e francese ancora. Manca soltanto a mio credere agli Ebrei d'Italia una così necessaria ed utile versione»<sup>13</sup>. Fin qui la notizia storica, che per brevità tagliamo, ma sulla quale sarebbe opportuno indagare ancora, contenuta nel Manifesto. Il Fiorentino, tuttavia, proseguiva preoccupato

<sup>12</sup> A.S. TOAFF, *L'opera ebraica...* cit., pp. 204-205.

<sup>13</sup> *Orazioni quotidiane per uso degli ebrei spagnoli e portoghesi. Questo volume contiene le tre orazioni giornaliere, quella del sabato e del capo di mese. Tradotte dall'idioma ebraico coll'aggiunta di alcune note e di qualche poetica versione da SALOMONE FIORENTINO*, Basilea, impresso da Gio. Tournesein, 1802, pp. III-V.

pato della qualità della sua fatica, delle difficoltà che pur egli aveva previsto e che poi aveva in effetti incontrato nel lavoro di traduzione: «l'arditezza della figura, la precisione de' termini, la ripetizione de' concetti, l'abbondanza de' sinonimi, tutte proprietà della lingua ebraica, sono bellezze, che se ne stanno restie entro le proprie vesti e non s'arrendono agl'inviti delle altre lingue viventi, per lasciarsi adornare dei pomposi loro abbigliamenti, quando la forza d'un indiscreto traduttore non ce le costringa; ed allora sfigurate restano e perdono la natia venustà»<sup>14</sup>. Non era una giustificazione non richiesta, un'esibizione d'umiltà, giacché, nel prosieguo il Fiorentino s'addentra nella questione e vieppiù spiega: «Qualunque intelligente della lingua ebraica e della lingua italiana potrà accorgersi che in questa traduzione ho dovuto sempre lottare colla fedeltà del testo e con una tal quale eleganza che si doveva alla copia per non renderla seccagginosa e troppo ridondante. Per non confondere la chiara intelligenza delle semplici orazioni, ho dovuto trasportarle quasi parola per parola, a fronte della continua ripetizione dell'istesse frasi»<sup>15</sup>. L'attenta cura formale, che si fondava soprattutto sulla fedeltà al testo originale per rendere altrettanto efficacemente in lingua italiana i pregi dell'evocativa forza della preghiera ebraica, ottiene risultati immediatamente evidenti. Si legga, per esempio, la prima di queste preghiere: *La mattina, nel levarsi dal letto, si lavino le mani, ed il volto, e si dica la seguente benedizione*:

«Benedetto sia il Signor nostro Dio, Re dell'universo, che ci ha santificati con i suoi precetti e ci ha ordinato di lavarsi le mani»<sup>16</sup>.

O un'altra preghiera: *Quello che entra nella Casa d'Orazione di deve inchinare e dire*:

«Ed io per la moltitudine delle tue misericordie, entrerò nella tua casa, mi porterò nel tempio della tua santità pieno del tuo timore. Quanto son belli i tuoi padiglioni oh Giacobbe, i tuoi tabernacoli Israel! Entrerò nei tabernacoli tuoi, mi prostorerò sullo strato de' tuoi piedi».

Oppure *Col Beruè*:

«Tutte le creature del cielo e della terra attestano, ed annunziano unanimemente, che il Signore è uno, ed il suo nome è uno»<sup>17</sup>.

Ma Salomone Fiorentino era non solo un traduttore che va studiato in questa sua prosa religiosa così attenta al testo, così severamente composta, così fedele allo spirito emanante dalle antiche preghiere della sua gente; egli era anche poeta e nella premessa, dopo aver raccomandato ai suoi correligionari di servirsi della sua prosa soltanto per meglio intendere il testo e perciò li scongiurava a proferire le preghiere

<sup>14</sup> *Ibid.*, pp. VI-VII.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. VII.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 2.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 4.

in lingua ebraica, come erano state istituite, «essendo questa la lingua che viene generalmente chiamata Santa, colla quale Dio si è fatto intendere ai suoi Profeti»<sup>18</sup>, avvertiva che «Mille penne d'uomini d'altronde dottissimi si sono occupati nella versione de' Davidici Canti. Per me ho creduto bene attenermi alla lettera, con la scorta de' più valenti grammatici, e mi sono dato pensiero di conservare al possibile la fedeltà dell'espressioni, acciò non resti snervata di troppo l'orientale robustezza, che campeggia nell'Originale, alla quale peraltro qualunque traduzione resterà sempre inferiore. Un solo Salmo ho reso con poetico metro, soltanto ad oggetto di provarmi per pochi passi in questa difficilissima carriera, e per dare un saggio della maniera colla quale bramerei vederne fatta una versione da penna più abile della mia»<sup>19</sup>. Ed ecco che, alla fine del libro delle preghiere, si legge la versione del salmo 103 nel metro della canzone libera:

Alma mia benedici il tuo Signore:  
Mio Dio, nell'opre tue quanto sei grande,  
Di maestà vestito, e di splendore!  
Qual drappo sottilissimo di luce  
Ei forma un manto, e poi,  
Come azzurra cortina i cieli stende;  
E qual di travi intesto,  
Incurva d'acque un tetto, e lo sospende.  
Di nubi raggruppate un cocchio ei sale,  
Che fende l'aer, e immenso spazio scorre  
Di venti rapidissimi sull'ale;  
Ciascun di loro il suo venir precorre,  
Ch'ei se gli fé ministri e messaggieri;  
E pronto a' suoi voleri  
Su per gli eterei campi  
Fiammeggia il fuoco, e si diffonde in lampi<sup>20</sup>.

Passiamo alla quinta strofe dove troviamo un compiaciuto indugio sul paesaggio notturno:

Veggio il disco Lunar che i tempi nota  
Colle sue fasi, e il Sol che per la via  
Del cielo, tragge la fiammante rota,  
E dall'Orto all'Occaso non devia:  
Ei si nasconde, e di tenèbre cinta  
Notte dispiega lo suo manto fosco;  
Dall'inospito bosco  
Ne sbuca allora ogni affamata fera;

<sup>18</sup> *Ibid.*, pp. IX-X.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. VIII.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 370.

Ruggiscon lioncelli, e nel ruggito  
Chieggiono a Dio e la rapina e l'esca.  
Ma quando l'Alba fresca  
Torna del Sol foriera,  
Rifugge ratto alla nativa selva  
Ogni mostro, ogni belva  
A coricarsi nella tana alpestra.  
Sorge allor dal riposo, e all'opra usata  
la faticante destra  
L'uomo dispone, e fin che il monte indora  
Il biondo astro del dì, suda, e lavora <sup>21</sup>.

Si nota il desiderio della fedeltà al testo ma al contempo si muove in questi versi un bisogno di fornire una semplicità di forme italiane che rendano il dettato autonomo, quasi non si dovesse avvertire che siamo di fronte ad una traduzione; si tratta di un esercizio difficile, al quale il Fiorentino applicò il suo personale talento. Uno studio, che dal suo esercizio risalga ai precedenti e ai successivi traduttori dei salmi davidici, potrebbe dirci molto sulla validità di questi suoi nobili tentativi settecenteschi.

La sua Musa, dunque, fu profondamente segnata dalla sua fede religiosa e se osserviamo bene le sue celebri *Elegie* vediamo come anche in esse il senso della famiglia, la memoria della tradizione, l'osservanza dei principi religiosi permeino l'accorato motivo. C'è, nell'elegia seconda, intitolata *Alla Morte*, un folto gruppo centrale di versi in cui il Fiorentino raggiunge una rara capacità di commozione e ci dona un quadro di vita familiare che nel momento medesimo in cui traccia la vicenda di un dolore non si sottrae alla descrizione di una privata, piccola realtà nelle vedove stanze in cui si rifugia la famiglia sconsolata dopo la morte della madre:

Ahi Sposa! ahi Sposa! un vol d'ombra fugace  
Fu il breve trapassar de' tuoi verd'anni,  
E un vol fu la mia gioia e la mia pace!  
Mira del tuo fedel gli acerbi affanni,  
Mira al tuo dipartir come s'accuora  
Vedovo, sconsolato, in negri panni.  
Qual resta il fior, se una nemica aurora  
Trattien sul grembo l'umida rugiada,  
Che il curvo stelo e l'arse foglie irrorà,  
Tale io restai poichè l'adunca spada  
Di Morte a me ti tolse, e lunge spinse  
Te per ignota interminabil strada.  
Ma come il Fato in pria nostre alme avvinse,  
E poi quaggiù provido Amor ci unìo,  
Sicchè due salme in una salma strinse,  
Scemo della metà dell'esser mio,

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 373.

Or cerco te, come assetata cerva  
Nell'ardente stagion ricerca il rio.  
Così parlo e vaneggio; e benché i' ferva  
d'un insano desir, tanto è l'inganno  
che la ragion signoreggia, e vuol che serva.  
Però qualor sovra l'usato scanno  
a mensa i' siedo, ove in un cerchio i figli  
Chini d'intorno e taciturni stanno;  
forza è che ne' lor volti io mi consigli;  
E or questo, or quel vo' che mi venga a lato,  
qual più alla madre parmi che assomigli <sup>22</sup>.

Ma il vertice di questa poesia familiare probabilmente fu toccato dal Fiorentino allorché egli cantò la morte di un suo figlio bambino:

Chi mai dentro a quest'ombre oscure et adre  
Geme così che al cuor mi dà di piglio?  
Forse è torello che smarri la madre,  
è colomba che fugge il fiero artiglio?  
Ah che il ravviso al suono, alle leggiadre  
voci, sebben mi si nasconda al ciglio;  
odo il gridar pietoso: ahi padre, ahi padre!  
e pietoso io rispondo: ahi figlio, ahi figlio!  
Figlio or non più; spirto diletto e caro,  
che giri intorno a questi tetti e bassi  
antri del duolo, ove i sospiri imparo.  
Vieni deh vieni; e mentre voli e passi  
sveller vedrai dal mio cordoglio amaro  
e rupi e monti, non che tronchi e sassi <sup>23</sup>.

È la situazione che qui conta, una situazione poetica cui guarderà il Carducci di *Funere mersit acerbo* e alcune immagini, nella grande rimeria del nostro Settecento italiano, rimangono uniche. Si guardi alla domanda iniziale, ripresa, appunto, dal Carducci; si pensi ai due paragoni, che sembrano disvianti, ma che, se dobbiamo tener conto dell'uso massiccio con cui venivano utilizzati nell'immaginazione poetica del tempo, qui appaiono congrui ed efficaci nella loro brevità; anche il riconoscimento della voce infantile giunge senza forzatura nonostante il poeta indugi con la reduplicazione dell'aggettivo *pietoso*. La prima terzina è la più limpida, la più distesa e la più convincentemente soffusa di sentimento religioso; l'ultima, invece, assume una drammaticità che non si consuma nell'immagine troppo ricca ed esorbitante. Sono difetti continui in Salomone Fiorentino, sono quelle mende che lo trattengono al di qua della armonica fattura poetica, per un eccesso di esplicitazione, per il mancato controllo dell'espressione. Ciò che rimane è l'indipendenza dei mo-

<sup>22</sup> S. FIORENTINO, *Poesie...* cit., pp. 41-42.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 9.

tivi, che ci riporta al mondo ebraico dal quale il poeta non era mai sortito e del quale fu sempre convinto partecipe. La grandezza, la piccola grandezza del Fiorentino, la sua possibilità di superare le barriere del tempo e di giungere sino a noi sono dovute soprattutto alla estraneità dei suoi motivi da quelli che imperversavano in Arcadia: la sua musa racchiude un mondo che è diverso, si sofferma sull'amore coniugale per vederlo e sentirlo legato nell'ordine della creazione divina, si concentra sull'amore filiale con quella particolare trepidazione che è propria di una gente minacciata e dispersa e preoccupata di salvaguardare la propria identità, si alza verso la contemplazione del divino, un divino proprio, quello ebraico, rievoca episodi biblici, eventi dei profeti, quali il ratto d'Elia, anela ad una poesia che sia ammonitrice allorché tratta dei *pericoli della gioventù*, ritorna alla religione nella *Penitenza giovanile* in un drammatico dialogo con Dio:

l'Eterno Dio, che con pietoso ciglio  
l'opre della tua man tutte rimiri,  
e del fragil d'Adam caduco figlio  
conosci appien gl'indomiti desiri.

E forse dovremmo rivedere la sua figura e la sua forza di letterato sotto un'angolazione che soltanto Alfredo Sabato Toaff aveva affrontato, tuttavia secondo una preoccupazione di carattere esclusivamente religioso; la più vera attitudine, la più attuata capacità letteraria di Salomone Fiorentino dovette essere quella di traduttore per la purezza, per la nitidezza del dettato, per la tensione stilistica con cui egli cercò di rendere nella lingua italiana l'energia antica della preghiera ebraica: la convinzione, la fede s'unirono in lui al proposito educativo e nei primi anni del suo soggiorno livornese egli mise al servizio dei suoi ideali la sua provetta attitudine poetica: sono prose nelle quali il ritmo rimane solenne, dove l'immagine rimane rapida, dove la sintassi elementare della preghiera diventa tramite di canto: « Nel richiamare il Signore la cattività di Sion, essa ci parrà come un sogno. Allora la nostra bocca di giubilo si empirà e la nostra lingua di canto; allora diranno tra le nazioni, gran cose il Signore per costoro oprò. Quando oprerà il Signore con noi grandemente, contenti allora saremo. Richiamaci o Signore dalla nostra cattività, e allora saremo come un'arida terra da ruscelli irrigata. Quelli che seminano con lacrime, in mezzo al canto mieteranno. Così camminando, e piangendo vassene colui che sparge in suolo sterile il seme, e poi torna cantando nel portare i fasci della messe doviziosa <sup>24</sup>.

---

<sup>24</sup> *Orazioni quotidiane...* cit., p. 294.

## LE SINAGOGHE PIEMONTESI NELL'ERA BAROCCA

Per poter capire l'evoluzione architettonica delle sinagoghe piemontesi bisogna tener presenti gli eventi storici che esercitarono la loro influenza sulla struttura e sul disegno delle sinagoghe stesse <sup>1</sup>.

L'insediamento ebraico in Piemonte comincia nel XV secolo; nel periodo da noi studiato il Piemonte è ormai costellato di piccole comunità ebraiche. Gli ebrei piemontesi furono quasi gli ultimi ad entrare in ghetto (negli anni 1723-1730), ed i primi ad uscirne: prima con la conquista napoleonica del Piemonte alla fine del secolo XVIII e poi di nuovo con l'emancipazione concessa loro dal re Carlo Alberto nel 1848.

Fu proprio l'emancipazione a portare gli ebrei ad abbandonare le piccole cittadine e a spostarsi nei grandi centri dove potevano sviluppare più facilmente tutte le possibilità e facoltà represses per tante generazioni.

Fu allora che molte cittadine vennero abbandonate dagli ebrei e a volte solo una famiglia, un solo *Minian* <sup>2</sup>, o un singolo ebreo rimasero come a far da guardia

---

<sup>1</sup> Un primo articolo preliminare che tratta questo argomento è stato pubblicato in ebraico nell'Annuario del Museon-Haarez di Tel Aviv. La trattazione attuale estende l'argomento a tutto il Piemonte, mentre la precedente era limitata solo alla sinagoga di Trino Vercellese. Un ringraziamento speciale va al dott. ing. Oronzo Mongiò di Trino Vercellese, che mi ha fornito notizie e foto sulla sinagoga di Trino. Le notizie generali sugli ebrei del Piemonte sono tratte dalle seguenti monografie: A. MILANO, *Storia degli ebrei in Italia*, Torino, Einaudi, 1963; S. TREVES, *Gli ebrei a Chieri (1416-1848)*, Chieri, Cronache chieresi, 1974; C. BERTOLA, *Vita e cultura ebraica. Documentazione fotografica sulla presenza ebraica in Piemonte nei secoli XVIII e XIX...*, Torino 1983; T. SARASSO, *Storia degli ebrei a Vercelli*, Vercelli, Comunità israelitica, 1974. Vedi anche in questo volume R. SEGRE, *Gli ebrei piemontesi nell'età dell'assolutismo*, pp. 67-80. Notizie che hanno uno speciale interesse per il nostro argomento saranno riportate senza specificarne la fonte, essendo oggi luoghi comuni. Cercherò invece di mettere in chiaro di volta in volta la provenienza delle notizie che verranno riferite per illustrare l'argomento trattato.

<sup>2</sup> Il *Minian* sono dieci uomini che costituiscono la collettività ebraica. Senza il *Minian*

all'ultimo residuo ebraico, la sinagoga, ricordo di una fervida, viva e ricca esistenza che oramai era scomparsa.

Entrando in queste sinagoghe, da cui da decenni non si eleva più una preghiera ebraica, ci sorprende quella sensazione di abbandono, quel tanfo di topi e di piccioni che ormai le hanno scelte a loro dimora. Le finestre non esistono più e delle tavole di semplice legno tamponano le orbite vuote. La luce che filtra da queste strane imposte accentua la sensazione di polvere che pervade l'aria. Via via che si fa l'abitudine alla penombra e alla polvere si comincia a scoprire la sinagoga stessa, molte volte un vero gioiello d'arredamento barocco, circondato da pareti pericolanti per cui l'unica soluzione sarebbe forse la demolizione.

La presenza ebraica risulta ufficialmente in Piemonte nello Statuto di Amedeo VIII, il primo duca di Savoia, che nel 1430 concede agli ebrei di poter abitare in quella regione, limitando però questa concessione con varie restrizioni com'era uso a quei tempi.

Dopo la guerra di successione spagnola, che aveva portato a un'ulteriore estensione dei confini del ducato <sup>3</sup>, Vittorio Amedeo II affrontava il riordinamento dello Stato e, in questo ambito, si occupò anche degli ebrei, che erano notevolmente aumentati di numero.

Già nel Cinquecento infatti il Piemonte era diventato terra di rifugio per gli ebrei cacciati dal ducato di Milano, soggetto alla Spagna, dal Napoletano, dalla Sicilia e dalla Sardegna. Emanuele Filiberto, seguendo l'esempio adottato nelle Fiandre, cercò di creare a Villafranca e Nizza Marittima un porto franco per dare uno sbocco alle doti economiche caratteristiche degli ebrei cacciati da altre zone. Benché il porto franco non sia stato mai realizzato, l'atteggiamento positivo verso gli ebrei non mutò. Le varie guerre, che seguirono quel primo periodo felice, portarono a duri atteggiamenti da parte dei successivi duchi di Savoia. Gran parte delle guerre e dei trattati di pace vennero pagati dagli ebrei che furono tassati con pesantissimi tributi straordinari.

Nel 1723 il duca Vittorio Amedeo II ordinava nuovamente la chiusura degli ebrei nei ghetti <sup>4</sup>. Questi, ricordandosi delle innumerevoli volte che avevano trasgredito simili disposizioni, non ne tennero gran conto.

Solo nel 1730, sotto il governo del duca Carlo Emanuele III, figlio di Vittorio Amedeo II, vennero presi provvedimenti affinché le regie costituzioni, che ribadivano secolari imposizioni cadute in disuso, fossero attuate.

Le nuove costituzioni ripristinavano l'obbligo del ghetto in tutto lo Stato, il

---

non si può praticare la liturgia ebraica completa e non esiste il funzionamento normale della comunità.

<sup>3</sup> Con Emanuele Filiberto (1553-1580) era stata annessa Cherasco, con Carlo Emanuele I (1580-1630) erano stati acquisiti i territori di Saluzzo e Carmagnola e con la pace di Cherasco nel 1631 i territori di Trino Vercellese, Alba, San Damiano, Livorno Ferraris e altri.

<sup>4</sup> C. BERTOLA, *Vita e cultura...* cit., p. 22.



divieto di possedere beni immobili, di costruire nuove sinagoghe e l'obbligo di portare il distintivo ebraico<sup>5</sup>. Venivano ribadite inoltre tutte le disposizioni limitative dei rapporti con i cristiani.

Le leggi riguardanti il ghetto erano chiare ed inequivocabili: il ghetto doveva essere situato in un punto della città che consentisse ai suoi abitanti di occuparsi del proprio lavoro, senza però che questo ostacolasse in qualsiasi modo la possibilità di controllarli; non doveva affacciarsi su strade che fossero percorse abitualmente da processioni religiose; doveva avere un'unica entrata da chiudersi con catene o portoni durante la notte.

Si può presumere da quanto detto sinora che nella maggioranza delle cittadine piemontesi le sinagoghe fossero erette come conseguenza della clausura nel ghetto, ossia dopo il 1730, escludendo soltanto quelle sinagoghe già esistenti prima della clausura, che seguitarono a funzionare come tali, per la semplice ragione che le famiglie ebreë vennero rinchiuso nello stesso quartiere delle sinagoghe esistenti, come per esempio a Casale Monferrato.

Però anche in questo caso, nonostante non venga cambiata l'ubicazione della sinagoga, il suo arredo invece e tutta la sistemazione interna vengono alterati in modo irriconoscibile; soltanto dai *Pinkasim* (registri) della comunità si può dedurre quali cambiamenti la sinagoga abbia subito durante i secoli.

Quasi tutti gli arredi che conosciamo appartengono probabilmente al XVIII secolo e, trattando delle sinagoghe piemontesi, parliamo di un tardivo barocco piemontese o di un ricco rococò francesizzante e un po' arretrato<sup>6</sup>. Mobili, databili agli anni Sessanta del secolo XVIII, hanno lo stile e le caratteristiche dei mobili degli anni Trenta del medesimo secolo delle grandi città piemontesi o della Francia.

È molto probabile che, solo dopo aver trovato il cortile, la contrada, o il piccolo quartiere dove si rinchiusavano gli ebrei, solo dopo che le famiglie ebraiche erano passate ad abitare nella nuova forzata dimora, gli ebrei cominciarono a preoccuparsi dell'ubicazione della nuova sinagoga, che di solito veniva eretta sopra un'altra costruzione preesistente e meno alta delle altre che componevano il ghetto<sup>7</sup>.

C'è da immaginarsi che nei primi anni, dopo le spese sostenute per il trasloco e per la costruzione della nuova sinagoga, gli ebrei si limitassero ad arredarla con i vecchi arredi salvati dalle sinagoghe abbandonate nei quartieri originari e che, dopo qualche anno, quando le condizioni finanziarie della comunità e dei suoi singoli componenti si consolidavano, essi si preoccupassero dell'arredo.

Alcuni *Aronóth* (arche) o altri arredi delle vecchie sinagoghe, sparite poco dopo il loro abbandono, sono stati rinvenuti nel seminterrato delle sinagoghe dei ghetti. Molto

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> Vedi numerosi esempi in A. PEDRINI, *Il mobilio, gli ambienti e le decorazioni nei secoli XVII e XVIII in Piemonte*, Torino, ILTE, 1953.

<sup>7</sup> C. BERTOLA, *Vita e cultura...* cit., p. 24.

probabilmente questi vecchi arredi caduti in disuso venivano messi in disparte. Da questi arredi possiamo immaginare il tipo dell'arredamento delle sinagoghe antecedenti ai ghetti, le cui vestigia non ci sono state tamandate.

I nuovi ghetti erano di solito densamente popolati. Non è difficile immaginare la disperazione delle famiglie abituate a dimore di lusso, costrette ad adattarsi a una vita di ristrettezze<sup>8</sup> e alla convivenza con altre famiglie di solito povere e senza un minimo di *privacy*. Dovevano scrollarsi di dosso preconcetti sociali, economici e culturali ed abituarsi ad una vita tutta differente e in un primo tempo abbastanza dura e deprimente.

A volte gli ebrei dei villaggi circostanti, non avendo la possibilità di permettersi un ghetto loro, venivano scacciati e dovevano trasferirsi nelle cittadine vicine, dove venivano anche loro rinchiusi nel ghetto esistente, portando ulteriore disagio ai suoi primi abitanti.

Le sinagoghe di questi ghetti, più che altro per ragioni di sicurezza, venivano mimetizzate con le abitazioni. Si potevano distinguere più che altro per la fila di finestre più grandi e più ordinate e per il fatto che venivano sempre costruite all'ultimo piano, secondo il dettame della legge ebraica<sup>9</sup>.

Anche le disposizioni del 1730 non furono osservate con grande ortodossia: le autorità dovettero rinnovare l'editto nel 1743. Questo nuovo editto, che presenta regole meno dure, rivela da un lato un atteggiamento più comprensivo da parte delle autorità, e dall'altro, testimonia lo sviluppo economico e sociale delle comunità.

Gli ebrei venivano autorizzati a fare lunghi viaggi per i loro affari fuori dal loro quartiere; si permetteva loro di soggiornare quindici giorni fuori città, con l'obbligo però di presentarsi all'Ordinario «significandogli il motivo per cui erano obbligati a trattenersi». Potevano esercitare arti e mercanzie, se «fossero abilitati a giudizio del consolato», e veniva loro concessa anche la vendita della lana e della seta col marchio di fabbricazione, cosa che fino allora era stata loro proibita<sup>10</sup>. Il permesso di prendere in affitto locali al di fuori del ghetto per adibirli a magazzini di granaglie a credito o di merci per servizio regio si accompagnava al divieto assoluto di usarli come case di abitazione, ma tali disposizioni venivano probabilmente eluse all'insaputa delle autorità.

Le comunità si arricchivano sempre di più e così constatiamo che nel 1754 si comanda al consolato di ammettere gli ebrei all'esercizio di un'arte dopo un previo

---

<sup>8</sup> S. TREVES, *Gli ebrei...* cit., p. 236.

<sup>9</sup> Il *Midrash Tanhumà, Behukkotai*, [in ebraico], II, New York, Buber, 1946, p. 55, accenna alla posizione della sinagoga che deve essere situata nella parte elevata della città. Nella diaspora, quando le norme contro gli ebrei non permettevano di erigere le sinagoghe ad altezza superiore a quella della casa di preghiera dei non ebrei, questi si limitavano ad ubicare le loro sinagoghe nei luoghi più alti del quartiere ebraico e così di solito troviamo la sinagoga all'ultimo piano di un normale edificio.

<sup>10</sup> S. TREVES, *Gli ebrei...* cit., pp. 117-118.

esame peritale, ma senza la richiesta del capo d'opera, non potendo essi appartenere alle associazioni obbligatorie degli artigiani. Con questa disposizione ci si riferisce all'oreficeria, all'argenteria ed alla produzione di stoffe da cui gli ebrei erano stati esclusi in precedenza <sup>11</sup>.

Da allora incominciamo a trovare oggetti, specialmente di culto, creati da ebrei, come *Aronóth*, *Rimoním* (pinnacoli del rolo della legge), *Tassím* (placche), profumiere, piatti per *Pesach*, e così via <sup>12</sup>. Per gli *arredi* più voluminosi gli ebrei seguivano a rivolgersi a falegnami ed ebanisti non ebrei.

Nel 1756 l'Università generale degli ebrei del Piemonte convoca la congrega generale degli ebrei sabaudi per provvedere ai bisogni fiscali della comunità. La convocazione viene tenuta nella Scuola grande del ghetto di Torino e tutte le comunità piemontesi vi partecipano <sup>13</sup>. Uno degli ultimi argomenti trattati in questa riunione fu la «prammatica», con la quale si limitava al massimo lo sfarzo dell'abbigliamento e si intendeva tenere basso il tenore di vita personale e familiare anche nelle occasioni solenni.

Altre prammatiche simili erano state emanate nel secolo precedente; un'altra era del 1751 e ne seguirono due negli anni 1764 e 1766.

La prammatica doveva durare dieci anni ma dal 1751 al 1766 ne furono emanate ben quattro. Questo dimostra che gli ebrei tendevano a trasgredire questa autolegislazione, ma d'altro canto dimostra anche la tenacia con cui essi venivano richiamati all'ordine e dimostra a qual punto i dirigenti delle comunità dessero importanza a queste regole.

La ragione principale delle prammatiche era quella di non suscitare l'invidia e di conseguenza l'odio e la persecuzione da parte dei cristiani. Gli ebrei erano oggetto di scherno e di irrisione e dovevano quindi assumere un comportamento che non desse adito a provocazioni. Ma probabilmente i dirigenti delle comunità miravano a diminuire anche gli attriti, le invidie e i dislivelli sociali nell'ambito del ghetto stesso fra gli ebrei che vivevano così indegnamente ammassati; si doveva essere dei veri santi per non arrivare alla lite e alla discordia; i rabbini miravano più che altro a questa armonia, che era la più importante condizione per poter vivere decentemente col tasso di densità altissimo che si era creato nei ghetti.

In caso di violazione della prammatica, il trasgressore doveva pagare alla sinagoga o alla comunità una penale, il cui mancato pagamento poteva portare alla scomunica, pena molto grave per gli ebrei in un'epoca in cui la collettività ebraica era il loro unico punto d'appoggio.

Le prammatiche rivelano anche cospicue ricchezze che s'erano accumulate nei ghetti: il ghetto, la vita comune e le restrizioni portavano gli ebrei ad escogitare

---

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> P. GAGLIA, *L'arredo in argento*, in *Ebrei a Torino. Ricerche per il centenario della Sinagoga (1884-1984)*, Torino, Allemandi, 1984, p. 117.

<sup>13</sup> S. TREVES, *Gli ebrei...* cit., pp. 119-120.

nuovi commerci, nuove fonti di arricchimento. Queste ricchezze cercavano una valvola d'uscita, ma le prammatiche vietavano lo sfarzo e l'esibizionismo; le uniche spese in cui certi membri comunitari potevano investire la loro ricchezza per ricevere prestigio erano i beni comuni. In questo modo mezzi e finanziamenti arrivarono dalla metà del '700 alle sinagoghe.

Le nuove sinagoghe ancora spoglie e non arredate da un lato e le crescenti ricchezze dei membri comunitari dall'altro, favorivano il desiderio di mettersi in evidenza davanti ai membri della comunità.

Questa situazione creatasi in Piemonte entro un breve periodo portò alla formazione delle sontuose anche se piccole sinagoghe piemontesi.

Nelle sinagoghe troviamo interessanti epigrafi che di solito raccontano la storia della sinagoga e il contributo di certi membri; però, probabilmente per ragioni di prammatica, il nome del donatore non è mai esplicitamente dichiarato: lo troviamo ben celato nelle strofe di poesie che decantano le virtù dei donatori, senza però ricordarli per nome. Come per esempio a Cherasco (Fig. 1):

רפֿאַ אַלי את מזבחך ההרוס  
בית יהודה או ישוב לאיתנו  
מושכני אחריך גִּיוֹן  
וכונן מקדשך של מכונו

Questa epigrafe ringrazia un certo Raffaele Jehudá che probabilmente aveva fatto una donazione per il restauro del tempio. Un'epigrafe a Carmagnola (Fig. 2) ricorda un certo Netanél Moisé Menahém Kizinghen:

מקדש מעט הזה נתנוֹ־אל  
תהיה כמו סוכה אשר תגין  
צילה עלי שומר ועל ישראל  
משה ידבר הוא לאל מגין  
יביא מנחם טל לישראל  
יאמר אחישנה לקץ־יגין

In un'altra di Casale Monferrato si legge:

<sup>14</sup> לשִׁמּוֹ אֵל חַי יִצְחָק נֹזֵכֶר  
הַכִּין לוֹ שִׁי בִשְׁנַת מִדָּת  
פֶּה עַל הַקִּיר יִרְק נִזְכֵּר  
אֲשֶׁכֶּר יִקֵּר יוֹם שְׂמַחַת דָּת

<sup>14</sup> D. CASSUTO, *Storia di una sinagoga (Casal Monferrato)*, [in ebraico], in *Scritti in memoria di Umberto Nahon. Saggi sull'ebraismo italiano*, Gerusalemme, Fondazioni S. Mayer, R. Cantoni, 1978, p. 192.

Si parla di un certo Samuele Isacco per un dono che aveva fatto al tempio, un dono «verde» sulla parete del tempio; probabilmente si tratta di due stucchi verdognoli che cercano di riprodurre il colore del rame ossidato (Figg. 3-4).

Nella copia del '700 delle epigrafi casalesi quando si parla della parete settentrionale v'è scritto «Hebron», e se si parla invece del muro meridionale il tutto è sotto la scritta «Gerusalemme»; probabilmente quei due stucchi donati da Samuele Isacco sono antiche rappresentazioni delle due città: Gerusalemme con il Tempio, e Hebron con la grotta di *Machpelà* e le quattro colline di *Kiriát-Arbá-Hi-Hebron*, e così tutta la parete viene denominata dalla città che vi è rappresentata.

Come constatiamo, le epigrafi sinagogali diventavano un gioco di indovinelli che veniva applicato, oltre ai nomi dei donatori, anche ad altre vicende della sinagoga, come l'epigrafe casalese che porta queste parole:

בקאסאל תפילות . . . . . ועושה גדולות  
ונורא עלילות . . . . . ומתיר אסורים  
ופעל ועשה . . . . . במספר שלושה  
ועדה קדושה . . . . . במדבר דורות  
יראשון שנתו . . . . . שפט יהי מדתו  
אדר אך בידו . . . . . רננות ושירים  
ושני בתשרי . . . . . עשר לזכרו  
בשטף בשרי . . . . . במצוות מרירים  
ש"שי באותותיו . . . . . ספ"ר בך שב  
בא"יר שבט"ו . . . . . ומאה שערים  
שמע אל תפילה . . . . . ורחם קהילה  
ואל קול תפילה . . . . . לכו נא גב"ים

(1629 ד.ק.)

(1631-1640 ד.ק.)

Essa parla di tre assedi che furono posti intorno alla città di Casale Monferrato e che misero in pericolo la comunità, ma che, come risulta dall'epigrafe e anche dalla cronaca di Casale, si risolsero senza danni <sup>15</sup>.

Nelle epigrafi si nascondono molte volte anche le date di certi eventi legati alla

<sup>15</sup> *Ibid.*, pp. 182-183.

costruzione della sinagoga, come troviamo a Casale Monferrato:

נדיבים נאספו נא  
להדר בית דביר מקדש  
זה סימן פרט שנה  
אשר הוכן ונתחדש

L'anno in cui il tempio fu eretto e rinnovato era il 1595.

Altro esempio a Carmagnola:

אשרי אדם שומע לי לשקוד יום ז'ם על דלתותי  
ובלב שלם מקשיב קולי שומר מצוותי  
חקותי

(Fig. 5).

La parola *Hukkotai* ha un piccolo fregio che allude a qualche cosa di sottinteso; in questa parola il fatto che vi manchi una *waw* congiuntiva all'inizio vorrebbe dire che l'allusione si riferisce a qualche cosa legata ad un numero; il valore numerico della parola è equivalente alla data 1764: probabilmente si tratta della data dell'inaugurazione dell'arredo parietale del tempio di Carmagnola. Se ci fosse la *waw*, come vuole la grammatica, il suo valore numerico verrebbe alterato ossia perderebbe il suo valore allusivo.

Un'altra epigrafe a Carmagnola sopra la cassetta delle elemosine dice:

”סתן נסתר יבשה א”י”

tradotta in italiano suonerebbe così: «la donazione di nascosto salva dall'ira di Dio». Questo proverbio è in un certo qual modo la chiave di questi quiz epigrafici. La volontà di nascondere i nomi dei donatori era probabilmente una norma usuale in un periodo di un così severo comportamento sociale: la donazione anonima salvava non soltanto dall'ira di Dio, ma probabilmente anche dalla collera dei dirigenti della comunità.

Quando parliamo delle sinagoghe piemontesi alludiamo di solito alle sinagoghe posteriori alla clausura nel ghetto. Quasi tutte quelle precedenti vennero smantellate subito dopo il loro abbandono; gli arredi furono probabilmente trasferiti nelle nuove sinagoghe dei ghetti e pian piano, coll'arricchirsi della comunità, furono sostituiti con nuovi arredi secondo i nuovi dettami della moda.

Così possiamo ancora trovare nei sotterranei delle sinagoghe settecentesche delle arche e pezzi d'arredi antecedenti.

Un esempio di questo tipo è il piccolo *Aròn* di Saluzzo che si trovava all'entrata

del tempio sotto il matroneo: l'*Aròn* è tipico del secolo XVII sia nei disegni all'interno degli sportelli (Fig. 6), sia nel fregio a diamante con formelle proprie di quel periodo. Da questo *Aròn* poco si può dedurre sulla forma dell'antico tempio di Saluzzo; molto probabilmente si trattava di semplici ambienti senza sfarzo speciale.

Dall'*Aròn* si può comprendere che l'arredo doveva essere abbastanza sobrio e solo dopo la chiusura nel ghetto e l'arricchirsi delle istituzioni comunitarie si potevano dedicare tante attenzioni all'interno sinagogale.

Una sinagoga piemontese rimasta in sito dal Cinquecento è quella di Casale Monferrato. Molto probabilmente il ghetto fu situato attorno al tempio, perché gli ebrei non volevano perdere quella importante e imponente struttura. Il tempio venne ristrutturato e ornato *ex novo* nei primi anni dell'Ottocento, ma ci sono state tramandate planimetrie di esso che mostrano la disposizione interna prima del cambiamento.

L'*Aròn* era situato volto ad oriente; era un *Aròn* molto grande considerando le due Tavole della legge che lo sovrastavano (Fig. 7), sopravvissute a tante traversie (è del 1601), semplice di forma ma molto ricco di colori e d'ornamenti. La data, dedotta dalla scritta sovrastante le tavole, alluderebbe al fatto che l'*Aròn* fosse stato finito sei anni dopo la fondazione della sinagoga <sup>16</sup>.

L'*Aròn* venne cambiato sessanta anni dopo come risulta dal *Pinkas* della *Kehillà* (comunità) del 1663 (Figg. 8-9), in cui la figura dell'*Aròn* cambia. La *Tevà* (pergamena) invece è tipica: *Tevà* ashkenazita a baldacchino, che poi si svilupperà nelle *Bamòth* di Carmagnola e di Cherasco, in capolavori di falegnameria e di ebanisteria dei più ricchi in Piemonte.

L'ultimo *Aròn* prima della risistemazione interna del secolo scorso viene costruito nel 1761 e la *Tevà* nel 1765. Queste date si possono ricavare dalle epigrafi del tempio nella sua antica sistemazione, tipica delle sinagoghe piemontesi <sup>17</sup>. *Tevà* centrale, *Aròn* addossato alla parete orientale ed il pubblico seduto torno torno.

Alla fine del Settecento (1787) venne costruito l'ultimo *Aròn* che fu poi trasferito dalla parete orientale a quella meridionale.

---

<sup>16</sup> Le antiche Tavole della legge vennero trovate per caso alcuni anni fa dal dott. Ottolenghi, presidente della comunità di Casale Monferrato, in uno scantinato sotto il tempio; sopra le due Tavole si legge:

רצה אלהי ה'רדית רודפי צדק  
וקבל את נדבתם כמו זבח  
וזה הקדש הכן בלי בדק  
לציון תן ה'נור והשבח

Il valore numerico dei caratteri più grandi è 1601. Il ricco fregio intorno alle Tavole si riscontra anche nel prospetto dell'*Aròn*, in una primitiva planimetria nelle ultime pagine del primo *Pinkas* di Casale, che comincia negli anni '80 del '500 e si chiude agli albori del '600; in questa pianta viene riprodotta un'immagine stilizzata del primo *Aròn* di Casale, che ha una specie di cresta, la cui forma ha gli stessi contorni delle Tavole ritrovate.

---

<sup>17</sup> D. CASSUTO, *Storia di una sinagoga...* cit., p. 181, fig. 4.

Nuove idee e nuove esperienze, l'illuminismo, l'emancipazione, portarono alla sinagoga altre prospettive. Si tentò di allargarla comprando il corridoio a nord del tempio; fu questa una buona occasione per abolire il corridoio d'entrata da sud che circondava il tempio, aggregandolo ad esso (Figg. 10-11).

Però l'entrata da nord comportava un cambiamento della collocazione dell'*Aròn*. Questo, come si nota oggi, venne trasferito alla parete sud, che non era precisamente orientata verso Gerusalemme, ma era in fase di ricostruzione e adattabile alla nuova disposizione dell'*Aròn* (Fig. 12).

Un'attenzione particolare merita il ghetto di Casale Monferrato.

Per un lungo periodo il numero degli ebrei fu costante, ma in seguito alla chiusura della comunità di San Salvatore nel 1718 e all'estinzione di altre piccole comunità, molte famiglie arrivarono a Casale. Fu aggiunto al tempio tutto un piano di logge che fu riservato ai poveri e fu allargato il matroneo<sup>18</sup>. La capacità del tempio si moltiplicò aggiungendo sedili nel centro del vano della sezione maschile. Nel 1724 gli ebrei di Casale, come d'altronde quelli di tutto il Piemonte, vennero chiusi in ghetto e d'allora non vennero fatti molti cambiamenti nella sinagoga, all'infuori di quelli già menzionati del Risorgimento.

La storia della sinagoga di Casale Monferrato è diversa da quella delle altre sinagoghe piemontesi, le quali vennero erette essenzialmente dal 1724 in poi.

Soffermiamoci ora su quelle sinagoghe che furono create appositamente: i ghetti erano di solito molto ristretti e così le sinagoghe sono piccole, ma progettate e disegnate alla perfezione.

Da una serie interessante di arredi sinagogali possiamo arrivare a comprendere come e quando vennero eseguiti questi capolavori di falegnameria barocca.

L'entrata della sinagoga di Carmagnola, forse la più completa e la più bella sinagoga del Piemonte nell'era dei ghetti, porta la data del 1764; probabilmente quella è la data dell'ornamento del tempio. La data della *Tevà* è il 1766 (Fig. 13): è una tipica *Tevà* ashkenazita però di una ricchezza ornamentale mai vista, con colonnine a tortiglione ed un baldacchino ricchissimo sovrastante (Fig. 14): ogni travatura del baldacchino nasce da un medaglione su cui è dipinta una parola; le parole singole messe insieme creano il passo biblico:

וְהָיִיתִי לֵיהֶם לְמִקְדָּשׁ שֶׁנֶּלְכָּה בְּאַרְצֵהָ אֲשֶׁר בְּאֶרֶץ סִינַי

«Ed Io sarò per loro un Santuario minore nelle terre dove sono giunti».

L'*Aròn* (Fig. 15), anch'esso con le colonnine a tortiglione, un frontone ricchissimo di spirali d'acanto dorate e con le porte adorne di finissimi ornamenti esterni ed interni con richiami ad oggetti dell'antico Tempio di Gerusalemme, è sovrastato dalle Tavole della legge incoronate e coperte da un piccolo baldacchino che si colle-

<sup>18</sup> *Ibid.*, pp. 190-192.



ga con le due finestre ovali ai due lati dell'*Aròn*. Questi due oblò vengono «sostenuti» da due pilastri addossati al muro ai due lati dell'*Aròn*. Le epigrafi parietali collegano le finestre e le varie pareti e fanno del rivestimento parietale tutto un continuo ornamento. I lampadari in rame e vetro riempiono il vano, molti specchi circondano le pareti e aumentano il luccichio dei vetri delle lampade.

La *Tevà* di Carmagnola, come abbiamo già detto, è del 1766 ed è molto simile a quella di Chieri.

Il tempio di Chieri non esiste ormai più: fu smantellato e il suo arredo trasferito a Torino nel piccolo tempio, nel sotterraneo della grande sinagoga. Oggi si trova in quel vano molto suggestivo con pareti a struttura in cotto che danno la sensazione di antico, una certa atmosfera di cospirazione, che si confà al sobrio rito italiano in uso tutt'oggi nelle comunità piemontesi.

È evidente che l'arredo di Chieri è stato eseguito dallo stesso artigiano che fece quello di Carmagnola, però la *Tevà* di Carmagnola è più ricca, più articolata, è un lavoro più complicato e maturo, e probabilmente fu eseguita dopo quella di Chieri (Fig. 16).

L'*Aròn* di Chieri (Fig. 17), anch'esso collocato a Torino ed eseguito dallo stesso artigiano, è del tutto differente da quello di Carmagnola, ma è invece assai simile a quello di Trino Vercellese (Figg. 18-19).

Questi due *Aronòth* sono basati sul motivo delle due ante che riproducono, quando si chiudono, un'immagine di sala in prospettiva, una sala a cupola con degli oblò, che ricordano quelli di Carmagnola; al centro vi sono due colonne accostate l'una all'altra. Il fronte dell'immagine è creato da due pilastri che reggono un archetto, dietro il quale si intravede una tenda avvolta, come una specie di sipario rialzato; tutto l'insieme sembrerebbe riprodurre quasi le quinte di un palcoscenico (ricordiamo che agli ebrei piemontesi veniva concesso il «lusso» della visita al teatro).

Nessun simbolo e nessuna allusione a qualunque oggetto ebraico, a meno che quella specie di vano in prospettiva non raffiguri il Tempio di Gerusalemme: le due colonne rappresentano quelle poste all'entrata del suddetto tempio, *Jachín* e *Boaz*<sup>19</sup>, e la cupola e tutta la struttura ricordano una vista dell'interno della cupola della Rocca di Gerusalemme che agli occhi degli esuli ebrei rappresentava già da molti secoli l'antico Tempio distrutto. Questa piccola scena è inquadrata in altri due ordini di pilastri e archi sovrastanti: il primo circonda le due porte e sostiene a mo' di arco una ricchissima conchiglia, il secondo è l'*Aròn* intero, che è creato da due pilastri avvinti da una vite con due capitelli corinzi che sostengono un arco molto leggero, che sorregge a sua volta un frontone spezzato con le due Tavole della legge erette nel centro della spezzatura; le Tavole sono sormontate da una corona e da un piccolo baldacchino. La cornice esterna rappresenta la *Torà* con le due Tavole della legge, la cornice secondaria rappresenta il sacro con la tipica conchiglia

<sup>19</sup> *Jachín* e *Boaz* erano i nomi delle due colonne che incorniciavano l'entrata dell'antico Tempio di Gerusalemme.

e la cornice interna rappresenterebbe il tempio che è nel fulcro della prospettiva, o meglio dell'interesse dello spettatore.

L'unica differenza fra i due *Aronòth* è soltanto nel frontone spezzato: quello di Chieri ha una deformazione manieristica: il frontone invece di essere ripiegato in dentro è rivolto verso l'esterno; questa differenza potrebbe indicare che l'*Aròn* di Trino sia anteriore a quello di Chieri, essendo il primo più conforme allo stile architettonico; il secondo potrebbe essere una variazione un po' capricciosa dell'artista.

Tutto questo porta all'ipotesi che il primo in ordine di tempo fosse l'*Aròn* di Trino Vercellese, il secondo quello di Chieri, più tardo ancora quello di Carmagnola. Anche a Chieri e a Trino pendevano dal soffitto lampadari di rame arricchiti da gocce di vetro, gli specchi alle pareti aumentavano l'illusione dello spazio e la luce veniva riflessa cento volte dai vetri e dagli specchi circostanti; ghirlande ed epigrafi si alternavano creando dell'involucro parietale un tutt'uno con le arche ed i pergami.

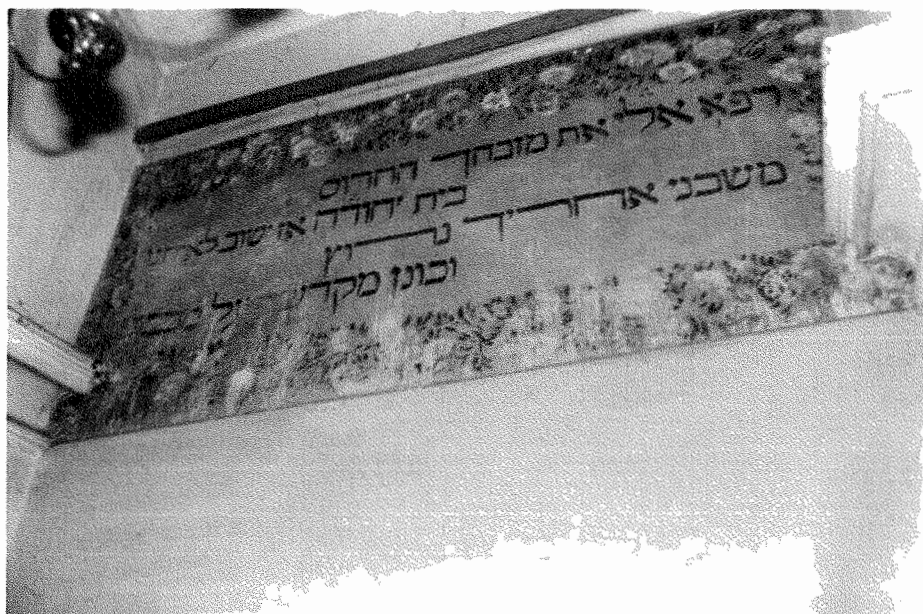
Questi ricchissimi vani di piccolissime comunità piemontesi sono la dimostrazione non soltanto della ricchezza e del gusto degli ebrei del regno sabauda, ma anche di una strettissima disciplina e di una modestia personale che erano senz'altro virtù di una comunità che aveva saputo rispondere degnamente alle imposizioni discriminatorie da parte della popolazione che la circondava.

Chi fossero gli artigiani che avevano creato queste gemme di falegnameria ed ebanisteria è difficile dirlo, ma si può azzardare un'ipotesi attribuendo questi arredi alla scuola di Benedetto Alfieri<sup>20</sup> e forse ai noti fratelli chieresi Francesco e Domenico Riva; non è però da escludere che la parte ebraica dell'ebanisteria fosse stata fatta da un artigiano che aveva nozioni di ebraico, se si notano in particolar modo le scritte che dimostrano un vivo senso dell'epigrafia ebraica.

Ora rivolgiamo l'attenzione agli altri arredi che conosciamo di quel periodo. L'*Aròn* che si trova al British Museum (Fig. 20) appartiene allo stesso stile architettonico di quelli precedentemente esaminati, però con molto minore movimento; le due porte non creano una unità ma ognuna è a sé stante, nonostante che da lontano creino la stessa sensazione di due portali con archi ogivali.

Nell'*Aròn* del British Museum ognuna delle porte apre una visione interna verso uno degli oggetti dell'antico santuario, l'altare e la *Menoràh*; anche queste sce-

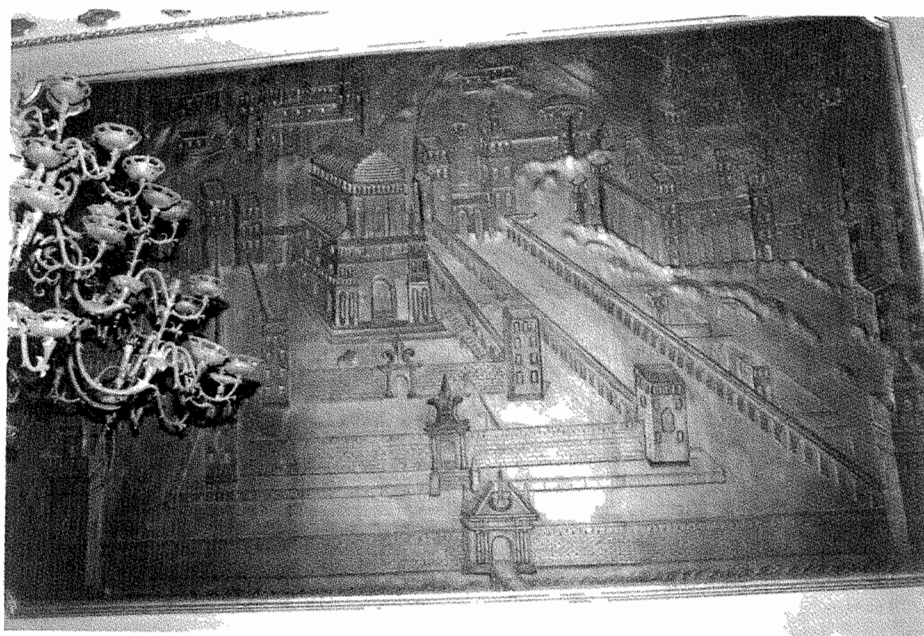
<sup>20</sup> Cfr. A. PEDRINI, *Il mobilio...* cit., fig. 63 che mostra un portale che ha molto in comune con le nostre *arche*; fig. 127 che ricorda l'inquadratura dell'*Aròn* di Carmagnola; figg. 359 e 381 che riproducono tavole con articolazioni che ricordano moltissimo i baldacchini delle *Tevoth* di Carmagnola e di Chieri. La fig. 446 riproduce particolari di ebanisteria che ricordano lo zoccolo delle *Tevoth* sopramenzionate; le didascalie delle figg. 456 e 457 datano gli arredi di Carmagnola al 1722; invece la data, essendo scritta sulla *Tevà*, è senza dubbio il 1766. Benedetto Alfieri, zio del famoso Vittorio Alfieri, era l'architetto di Casa Savoia e molto probabilmente erano i sovrani di Casa Savoia che concedevano agli ebrei di servirsi di quelli che lavoravano per loro, compresi gli architetti. Sarebbe interessante cercare dimostrazioni archivistiche di questa supposizione.



1) Epigrafe della sinagoga di Cherasco che glorifica un ignoto donatore per la ristrutturazione dell'edificio.



2) Epigrafe della sinagoga di Carmagnola dalla quale si possono dedurre i nomi dei donatori.



3) Raffigurazione della città di Gerusalemme col Tempio al centro, sulla parete orientale della sinagoga di Casale Monferrato.



4) Rappresentazione della città di Hebron, chiamata «La città dei quattro», sulla parete occidentale della sinagoga di Casale Monferrato.



5) Epigrafe a Carmagnola che accenna alla data dell'arredo o della costruzione della sinagoga.



6) Dipinto su una delle ante del piccolo *Aròn* antico di Saluzzo.

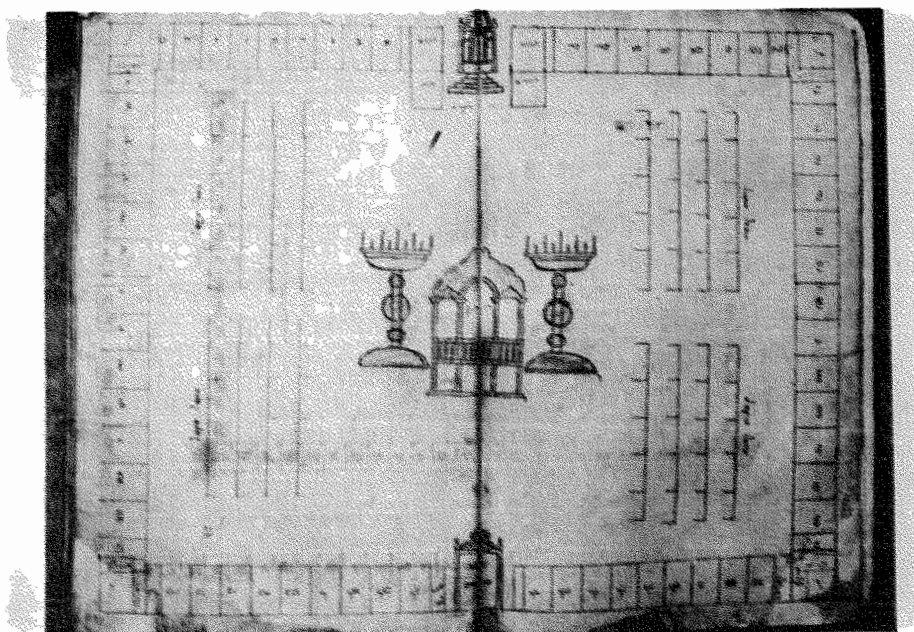




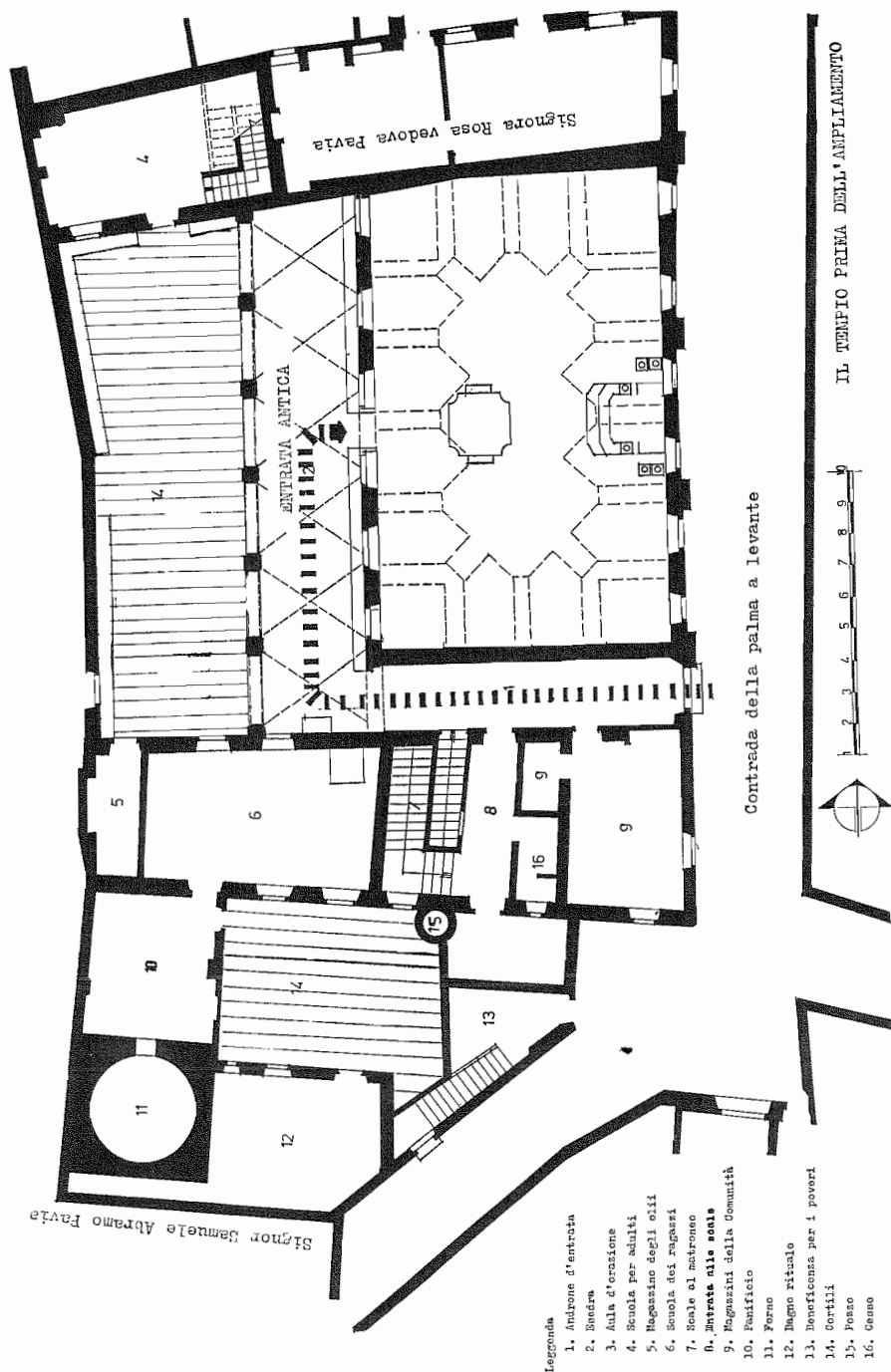
7) Le Tavole della legge del primo Seicento nella sinagoga di Casale Monferrato.



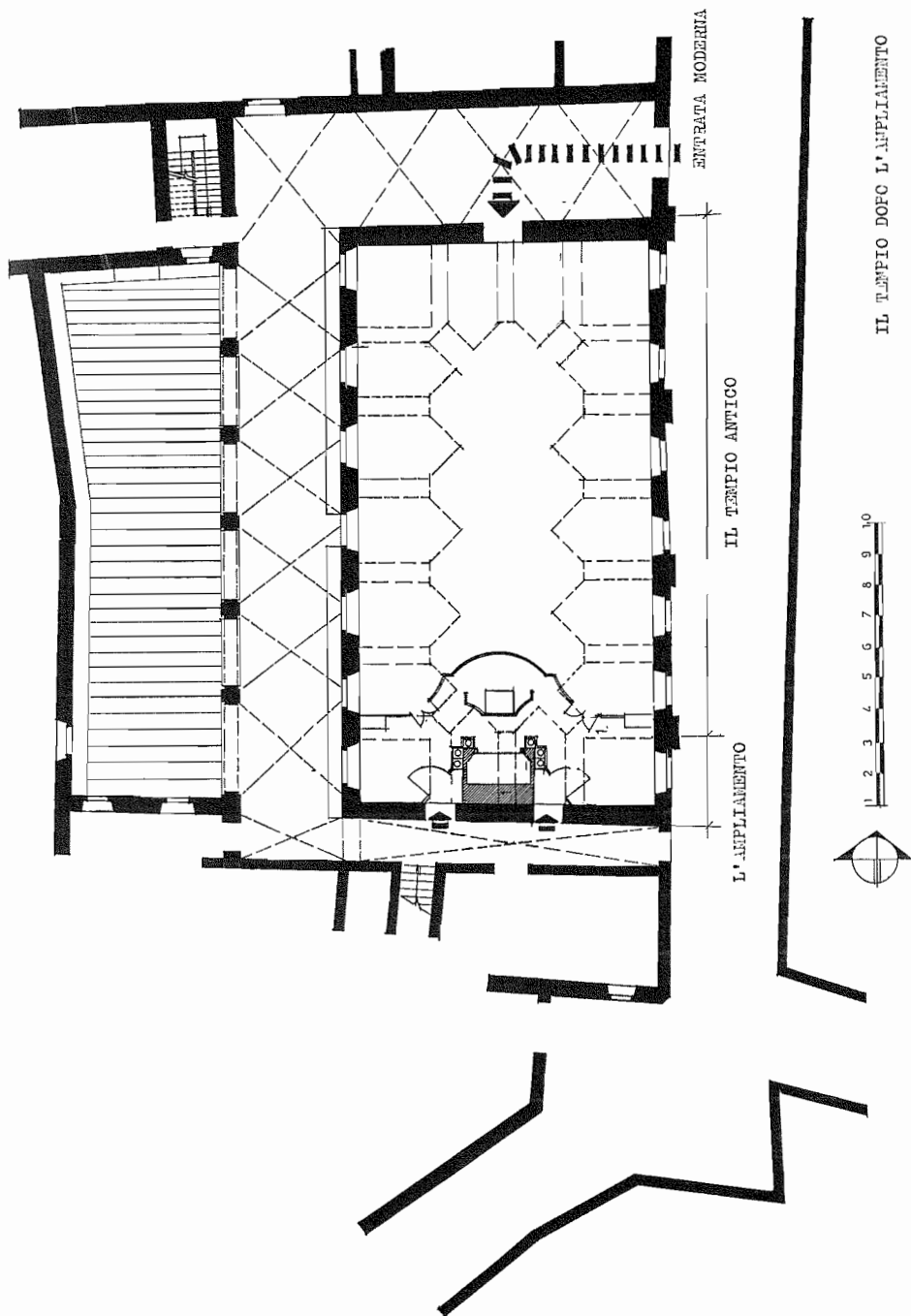
8) Pianta della sinagoga di Casale Monferrato, tratta da un *Pinkàs* del primo Seicento.



9) Pianta della sinagoga di Casale Monferrato, tratta da un *Pinkàs* del tardo Seicento, con la *Tevà* al centro.



10) Pianta della sinagoga di Casale Monferrato prima del cambiamento della collocazione dell'Aròn e della Tevà.



11) Pianta della sinagoga di Casale Monferrato dopo il cambiamento interno.

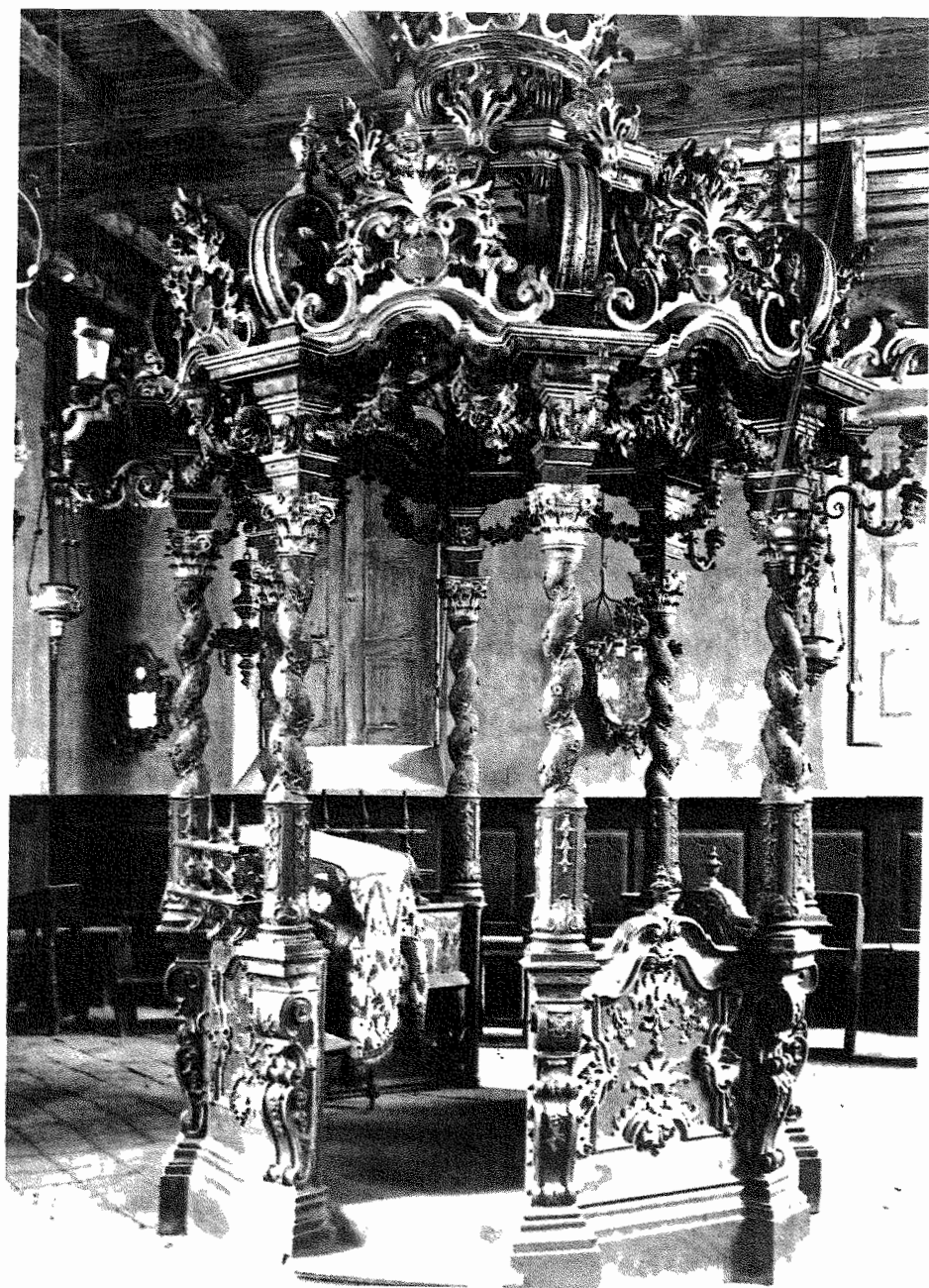


12) Interno della sinagoga di Casale Monferrato.



13) Particolare della *Tevà* di Carmagnola con la data 1766.





14) La *Tevà* della sinagoga di Carmagnola.





15) L'Aròn della sinagoga di Carmagnola.



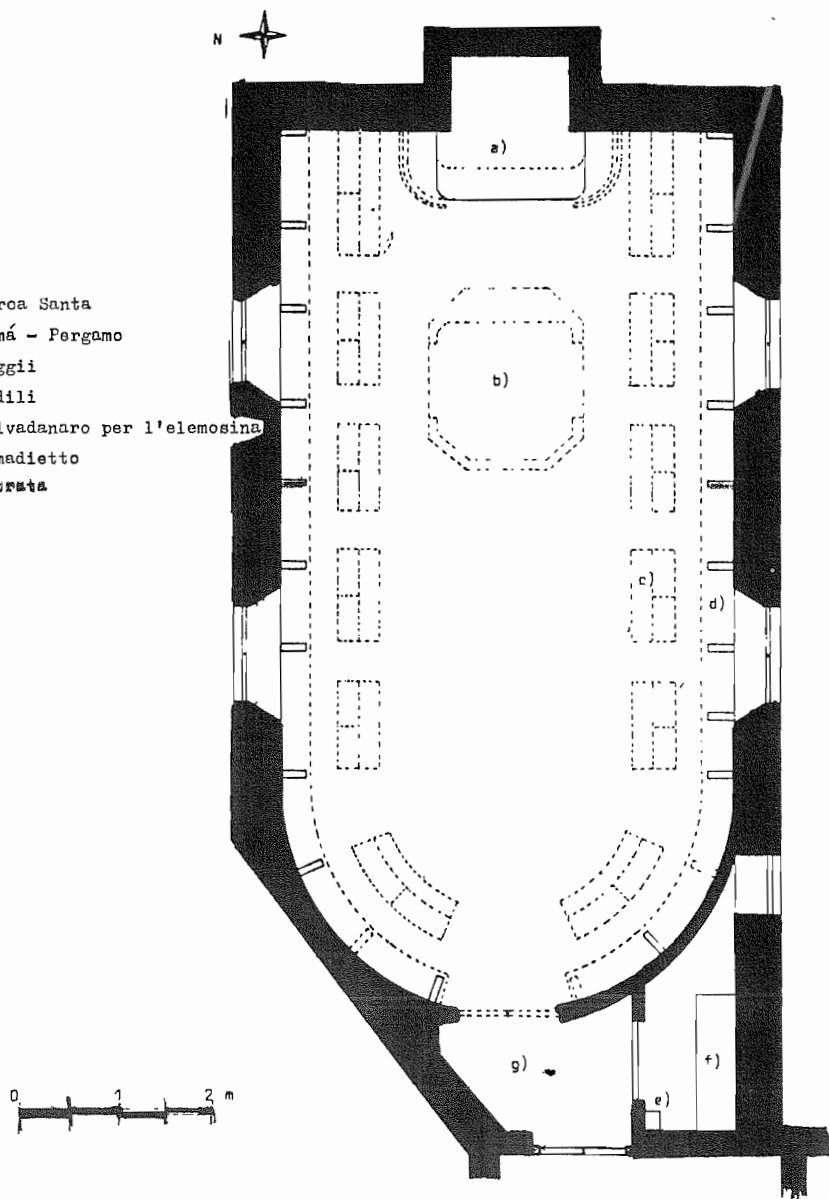
16) La *Tevà* di Chieri, oggi nel tempietto sottostante la sinagoga di Torino.



17) L'Aròn di Chieri, oggi nel tempietto sottostante la sinagoga di Torino.

Leggenda

- a. Arca Santa
- b. Dimá - Pergamo
- c. Leggii
- d. Sedili
- e. Salvadanaro per l'elemosina
- f. Armadietto
- g. Entrata



IL TEMPIO DI TRINO VERCELLESE

La pianta è stata eseguita dall'ing. Oronzo Mongiò di Trino Vercellese

Le linee tratteggiate mostrano le panche come erano sistemate prima che la sinagoga fosse smantellata





19) L'Aròn di Trino Vercellese.



20) *Aròn* piemontese. Londra, British Museum.



21) L'Aròn di Acqui, oggi nel seminterrato della sinagoga di Torino.



22) La sinagoga di Cuneo.





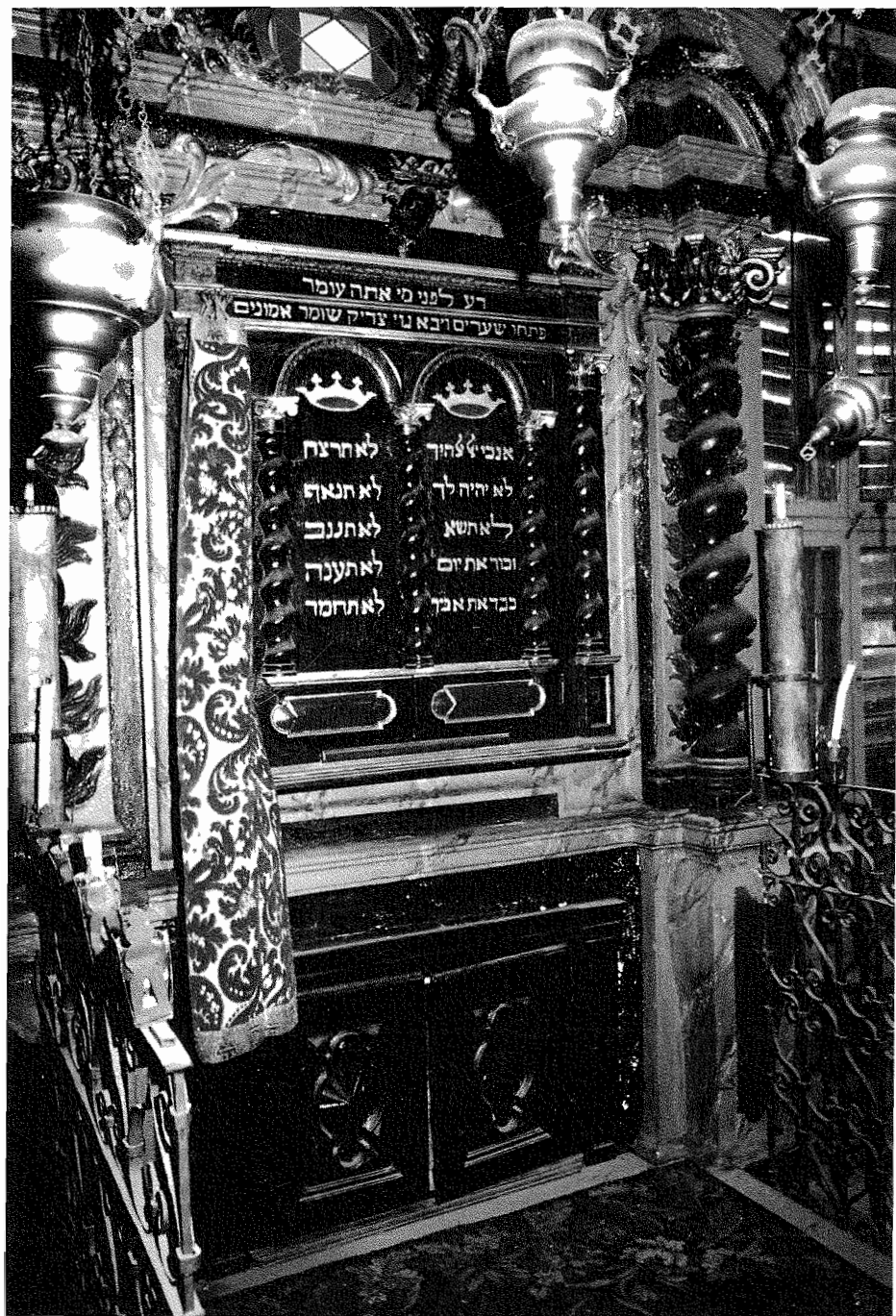
23) L'Aròn della sinagoga di Mondovì.



24) La *Tevà* della sinagoga di Mondovì.



25) L'Aròn della sinagoga di Biella.

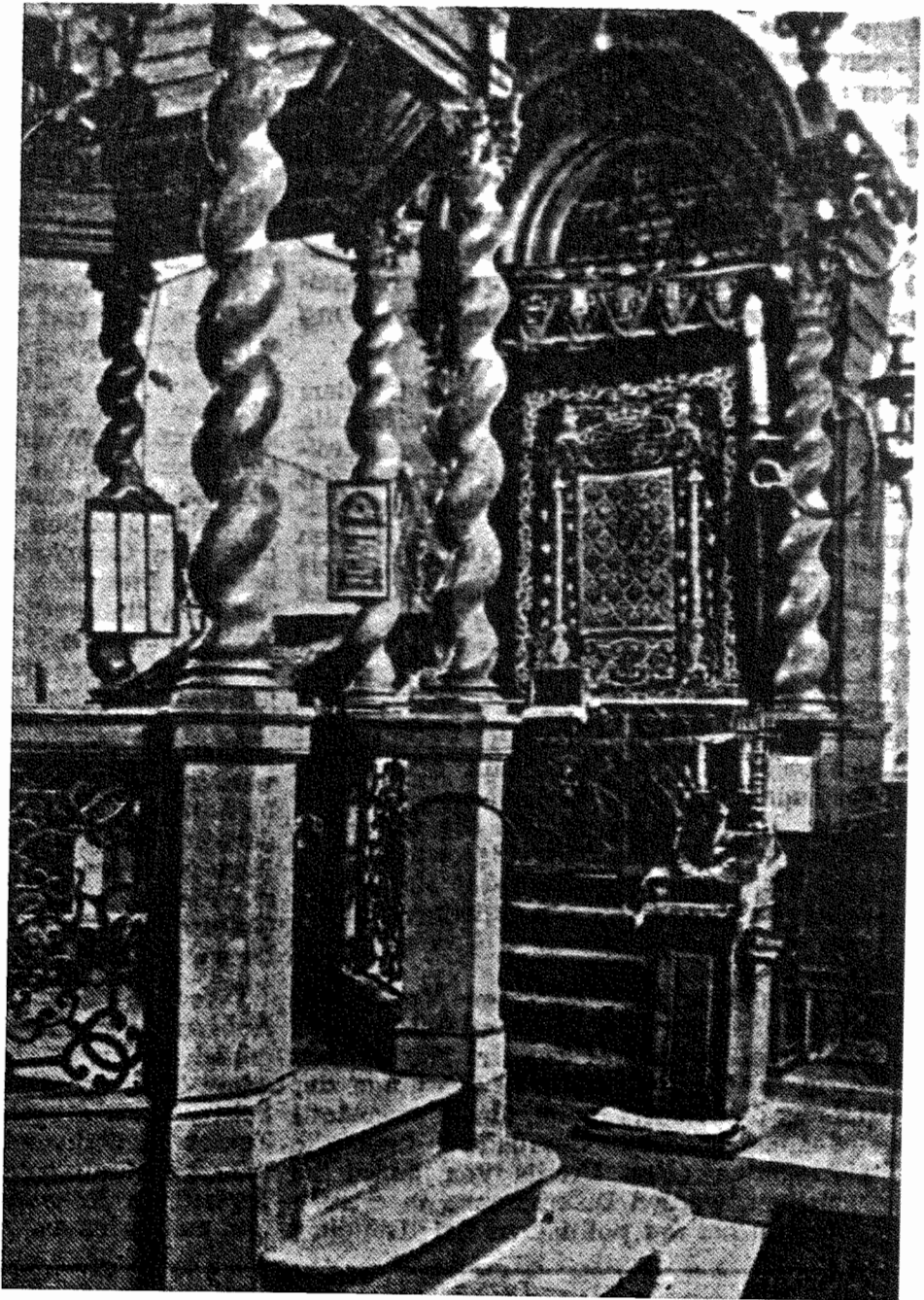


26) L'Aròn della sinagoga di Cherasco.

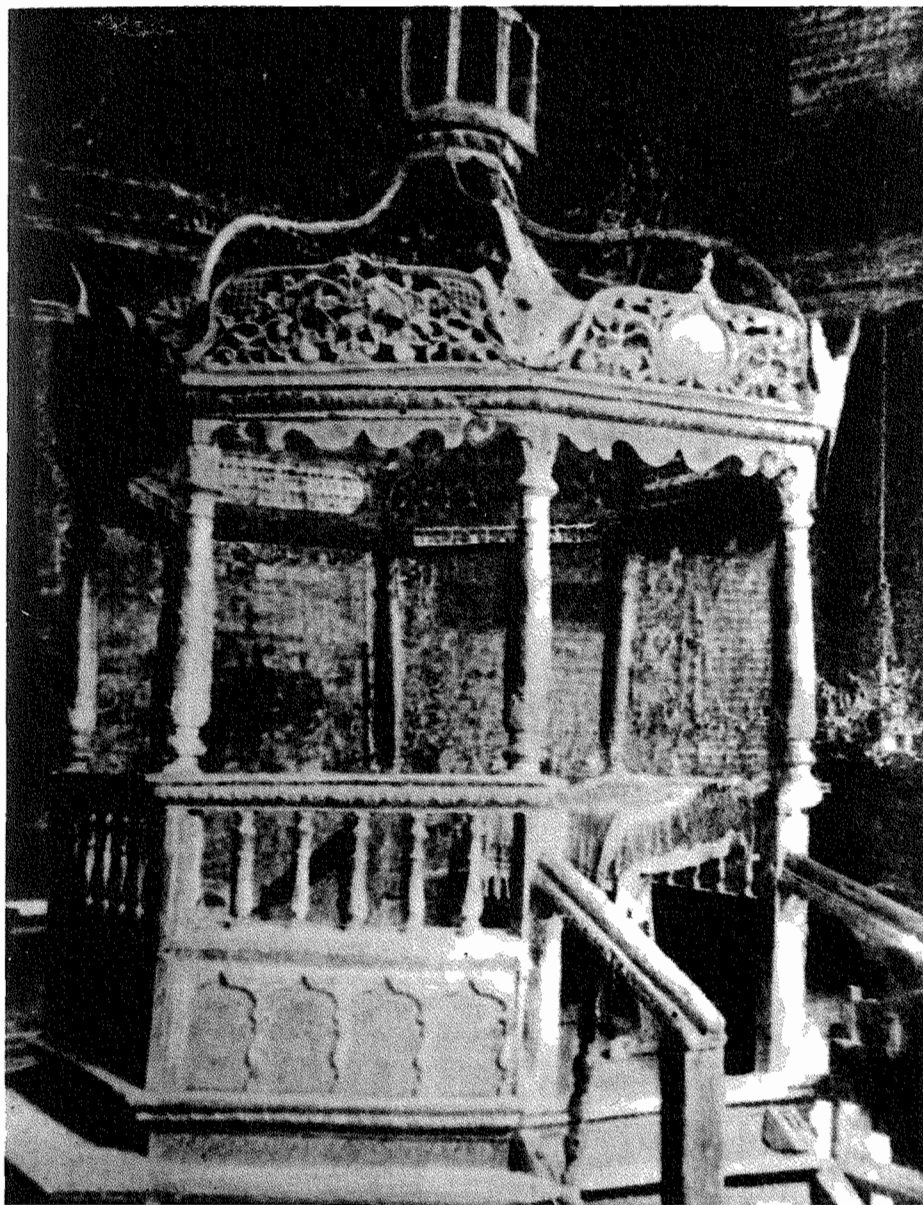




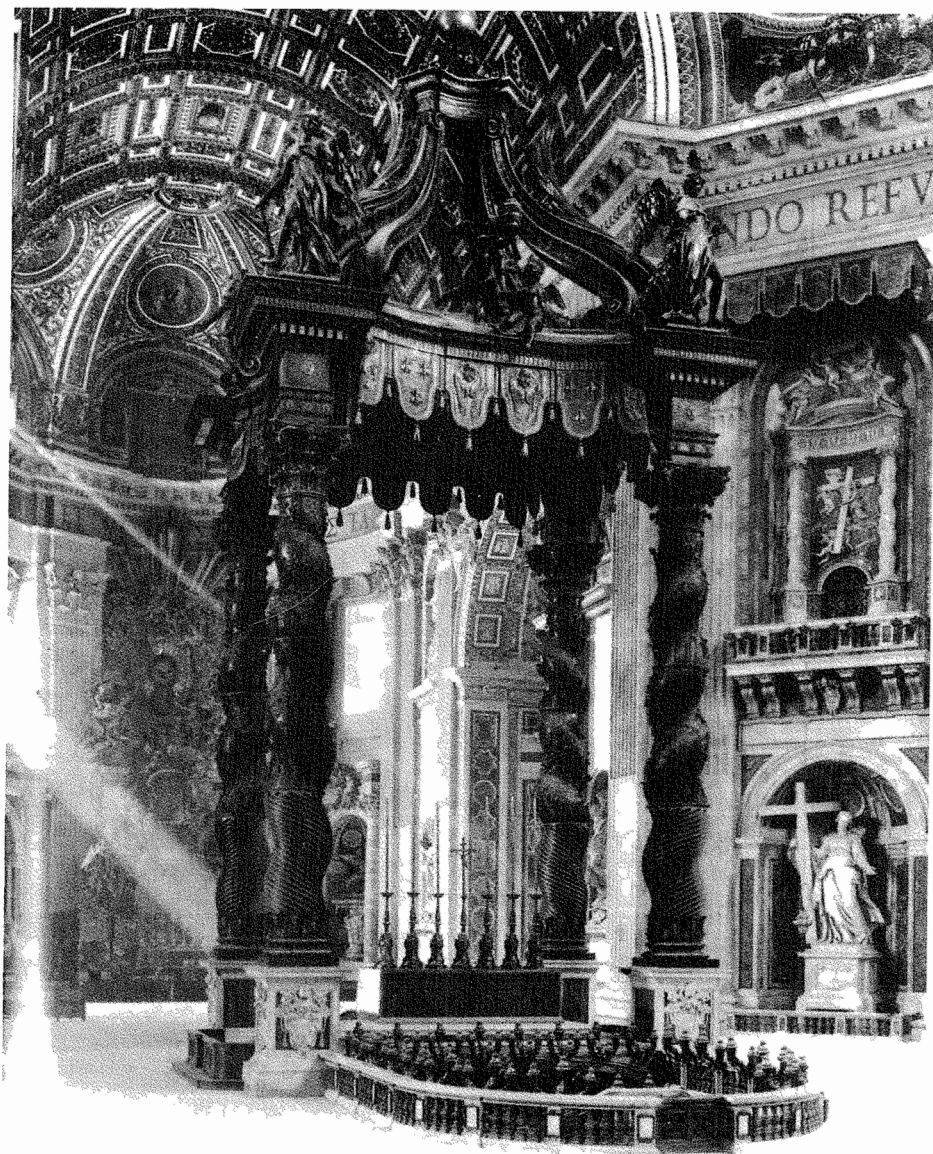
27) La *Tevà* della sinagoga di Cherasco.



28) La sinagoga settecentesca di Ansbach (Baviera).



29) La sinagoga secentesca di Gwozdziec (Polonia).



30) G.L. BERNINI, Il baldacchino della chiesa di S. Pietro in Vaticano.





31) Piccolo altare di una chiesa di Saluzzo.



32) A. ANTONELLI, Mole Antonelliana, Torino.

nette sono intravedute da una porta con due pilastri laterali sostenenti un arco con dei drappi o sipari che si intravedono all'interno dell'arco; lo stesso ordine che abbiamo notato nelle arche di Chieri e di Trino si riscontra anche qua; soltanto il frontone superiore manca e così le colonne non sostengono niente e sembrano superflue. Probabilmente nel trasferirlo in Inghilterra alcune parti dell'armadio andarono perse. Anche il fregio con la scritta: "דע לפני מי אתה עומד"

«Sappi di fronte a Chi ti trovi».

è quasi uguale a quello di Trino e così anche le proporzioni di tutti gli elementi architettonici dell'armadio. Alla stessa «famiglia» si può attribuire anche il piccolo *Aròn* del tempio di Torino (Fig. 21), anch'esso disposto nel seminterrato nella saletta accanto al tempietto. In quest'ultimo sono le ante che assomigliano a quelle del British Museum. Tutto il contorno manca ed è difficile sapere come fosse realmente; questo *Aròn* deriva da Acqui-Terme; oggi il tempio vecchio non esiste più.

Questi due *Aronòth* sono chiaramente antecedenti per stile e per forma a quelli di Trino e di Chieri: se questi ultimi due sono degli anni Cinquanta-Sessanta del secolo XVIII, quelli di Acqui e quello del British Museum sono dei primi anni della chiusura in ghetto, intorno agli anni Trenta del medesimo secolo; l'*Aròn* del British Museum probabilmente apparteneva ad una sinagoga che fu demolita alla fine del secolo per costruirne un'altra neomoresca come a Vercelli o neoromanica come a Torino, o neogotica come ad Alessandria, oppure neoclassica come ad Ivrea.

Quattro sinagoghe piemontesi appartengono invece agli anni Settanta-Ottanta del secolo XVIII: quella di Cuneo del 1783 (Fig. 22), quella di Mondovì (Figg. 23-24), quella di Biella (Fig. 25) e quella di Cherasco (Figg. 26-27). Siamo alla fine del secolo, l'umanesimo francese si ripercuote anche in Piemonte, si cercano linee più semplici, più classiche; la prospettiva sparisce del tutto, le porte delle arche di Mondovì e di Cuneo sono tutte dorate con una *Menoràh* stilizzata nel mezzo; la conca sovrastante di Cuneo e il frontone di Mondovì sembrano non appartenere alle ante sottostanti; non inquadrano l'*Aròn*, ma sembrano piuttosto elementi autonomi nella parete consacrata.

La *Tevà* di Mondovì è dello stesso tipo delle *Tevòth* ashkenazite centrali a forma ottagonale, col baldacchino di sopra, ma nell'insieme è molto più semplice di quelle di Chieri e di Carmagnola; qui non direi che si tratti di una sobrietà voluta come nelle arche appena menzionate, ma sembra piuttosto il risultato di un impoverimento delle comunità, forse conseguenza di una diminuzione numerica degli ebrei del ghetto che trovavano mille modi per abbandonarlo; fatto si è che queste due *Bimòth* come gli *Aronòth* di Cherasco e di Biella sembrano voler riprendere il ricco stile della metà del secolo senza grande risultato.

Interessante notare che proprio questo stile barocco piuttosto grossolano, ma molto piacevole per la sua semplicità ed ingenuità, lo ritroviamo in altre comunità ashkenazite non italiane, come ad esempio ad Ansbach nella Germania occidentale, nella interessante sinagoga del Settecento che si vanta di aver avuto un artigiano-

architetto italiano di nome Leopoldo Retti, che creò la costruzione e i suoi arredi (Fig. 28). Anche se non risultasse dai racconti della comunità, è chiara la somiglianza di quelle piccole sinagoghe piemontesi con questa tedesca. La somiglianza è evidente anche con *Tevòth* ashkenazite ben più distanti ed antiche come quelle polacche (Fig. 29) ed è naturale domandarsi quale fosse la direzione dell'influenza. Questo legame molto probabilmente non si limitava all'architettura: si può supporre che i contatti fossero anche sociali e culturali; ma quest'aspetto non rientra nello scopo della nostra relazione. Possiamo porci la domanda se questi arredi sacri fossero stati ideati appositamente per le sinagoghe, o se avessero forse dei precedenti negli arredi dei luoghi di culto di altre religioni. Le immagini dell'altare di San Pietro a Roma (Fig. 30) ed un piccolo altare di Saluzzo (Fig. 31) ci riportano alle origini stilistiche di questi arredi.

In questa monografia abbiamo potuto tracciare lo sviluppo delle sinagoghe piemontesi accennando ai pochi residui che precedettero i ghetti e poi, con una dettagliata documentazione degli arredi, dalla chiusura in ghetto fino agli albori del XIX secolo.

L'età napoleonica porterà poi ad un *revival* architettonico, come si può constatare vedendo la sinagoga di Saluzzo, quella di Asti, o l'allargamento di quella di Casale Monferrato; un *revival* che era legato all'apertura dei ghetti, ma che purtroppo durò poco.

Solo l'emancipazione, alla metà del XIX secolo, portò al cambiamento definitivo e alla ricerca di motivi rappresentanti l'ebraismo, motivi che avrebbero dovuto esprimere l'esistenza ebraica, esistenza che secondo il vento che spirava sembrava dovesse rimanere raffigurata in un monumento e in una cultura che allora si credeva già morta, una specie di lapide commemorativa dell'ebraismo.

Vercelli, Alessandria, Torino, Ivrea sono simboli di queste correnti che non durarono nemmeno un secolo e il cui apice fu la pretenziosa costruzione della Mole Antonelliana che non fu mai definitivamente compiuta (Fig. 32).

Gli ebrei in Piemonte, benché consci della loro ebraicità, sono oggi in numero molto limitato. Tutte le sinagoghe, le più antiche e le più moderne, non sono altro che mute lapidi che dovrebbero essere conservate dal paese in cui sono state create e non dalle smunte comunità che purtroppo stentano a sopravvivere. Non resta che la speranza che possano essere salvate da chi sappia apprezzarle e riesca a restituire loro una nuova vita ed un nuovo-antico scopo spirituale e culturale.



## L'ARCHIVIO DELL'UNIVERSITÀ ISRAELITICA DI REGGIO EMILIA

Le carte della comunità israelitica di Reggio Emilia sono confluite per la quasi totalità nel locale Istituto archivistico, la cui sede è stata trasferita recentemente per una curiosa circostanza nel palazzo costruito dall'ebreo Carmi, appartenente ad una famiglia di origine francese, come ha sottolineato Vittore Colorni nella relazione tenuta in questo stesso Convegno.

Il palazzo Carmi s'innalza al limite dell'antico ghetto, nell'area che era un tempo destinata al convento di S. Spirito, uno degli edifici ecclesiastici che circondavano il recinto degli israeliti.

Il complesso documentario denominato «Università israelitica» fu versato all'Archivio di Stato di Reggio Emilia l'11 marzo 1909 da Giacomo Namias, presidente della comunità ebraica cittadina, a seguito di delibera favorevole votata dal consiglio.

Questo fondo si divide in due tronconi, anche se l'origine va ascritta alla medesima fonte amministrativa: si tratta cioè dell'archivio detto «Bassani» e dell'archivio detto «nuovo». Queste denominazioni usate quando le carte si trovavano nella sede di produzione, furono richiamate nell'elenco di versamento del 1909 e, un anno più tardi, nell'inventario sommario a stampa dei fondi dell'Archivio di Stato a cura di Umberto Dallari.

Il primo troncone, che potrebbe far pensare erroneamente ad un archivio privato, prende nome dal riordinatore di questi atti e documenti, vale a dire da Israel Biniamin Bassani, erudito e poeta del Settecento ch'ebbe a reggere quale rabbino la sinagoga reggiana di rito tedesco: un personaggio di un certo rilievo nell'ambiente culturale dello Stato estense, in contatto con un altro personaggio (ricordato da Luigi Balsamo in questo Convegno), il libraio-antiquario Beniamino Foà, anch'egli reggiano. Va ricordato che il Foà acquisì, dopo la morte del Bassani, l'importante biblioteca del rabbino. Anche il Bassani, come il Foà, intrattenne frequenti e cordiali rapporti con la Casa d'Este, come possiamo desumere ad esempio dalle notizie relative ad un poema ebraico — ora perduto — con la traduzione in verso sciolto italiano, presentato dal rabbino di Reggio Emilia al duca di Modena il 30 aprile 1750, oppure dall'iscrizione lapidaria della Biblioteca Estense dettata dal Bas-

sani o, infine, dai sonetti stampati in Venezia nel 1758, dedicati a Francesco III in occasione della nascita di Ercole.

Questi rapporti tra gli esponenti ebraici della cultura reggiana e il duca estense potrebbero contribuire a gettare nuova luce sul periodo delle riforme nello Stato modenese. Nel volume dedicato specificatamente nel 1913 al tema dei rapporti tra gli ebrei e gli estensi, lo storico concittadino Andrea Balletti giunse ad affermare che tra il 1748 e il 1793 «la legislazione ed i costumi dello Stato estense subirono una trasformazione così radicale che non ha confronto che in quelle di Toscana e di Lombardia...»

Il Bassani riordinò e curò l'archivio dell'Università israelitica fino alla sua morte avvenuta all'età di 87 anni nel 1790. Il riordinamento delle carte, pur aspirando in maniera meritoria e apprezzabile alla migliore sistemazione conservativa, segue tuttavia canoni largamente diffusi in quell'epoca e ispirantisi alla suddivisione per materie.

D'altra parte, sotto un profilo strettamente archivistico che si riflette però — com'è ovvio — sulla ricerca, va sottolineato che i criteri orientativi adottati dal Bassani nella classificazione documentaria non furono rispettati dopo la sua morte; le carte si vennero quindi accumulando secondo nuovi principi di ordinamento che sono a fondamento della formazione appunto del secondo troncone ricordato poc'anzi, cioè l'archivio successivo al riordinamento Bassani e per questo motivo detto «nuovo». A merito dell'erudito settecentesco va poi ascritta la compilazione di un analitico «repertorio di atti e registri» di 636 pagine, repertorio che rende più agile la ricerca delle carte, offrendo nel contempo una panoramica completa della ricca documentazione relativa a circa quattro secoli di storia ebraica a Reggio Emilia.

Va ricordato, per inciso, che questa parte dell'archivio israelitico, vale a dire l'archivio detto «Bassani», è stato per la quasi totalità microfilmato negli anni Sessanta su richiesta dell'«Archivio centrale per la storia del popolo ebraico» ed è interessante rilevare, inoltre, come il contenuto dell'intero fondo (comprensivo quindi anche del secondo troncone cosiddetto «nuovo») sia in linea di massima riferibile alla struttura-tipo dell'archivio della comunità ebraica ricostruita ed illustrata da Daniel Cohen in occasione del Convegno internazionale degli archivi tenutosi a Londra nel 1980.

Nel suddetto complesso documentario sono confluiti, per diverse ragioni, documenti manoscritti e a stampa riguardanti anche altre città italiane: ricordo, ad esempio, il *Volumen iurium Hebreorum exterorum*, una raccolta di norme sulla condizione degli ebrei di Mantova, Parma, Ancona ecc., oppure i capitoli inseriti nei cancelli (così furono suddivise le carte del Bassani) quarto e sesto, e riferentisi anche a Roma, Modena, e, in altra collocazione, Genova, Parma, Torino, Milano, Trieste e Venezia; regole e ordini per le «gravezze» dell'Università degli ebrei di Verona e del Monferrato; le «prammatiche» di Genova, Ancona, Roma, Modena ecc.

Altrettanto si può dire a proposito della consistente raccolta delle «gride», nella quale accanto alle numerose «notificazioni» estensi si trovano documenti a stampa di altre città in materia di condizione degli ebrei, oppure avvisi manoscritti che, tra l'altro, conservano ancora le tracce dell'antica affissione sui muri degli edifici

ebraici. Assieme al ragguardevole numero dei volumi «copialettere» troviamo le denunce settecentesche effettuate annualmente «da Pasqua a Pasqua» dagli abitanti del ghetto, elenchi utilissimi sotto diversi profili di studio, come è stato esaurientemente e autorevolmente illustrato nelle relazioni di Marino Berengo e di Vittore Colorni. Sulla base di questa documentazione demografica risulta che nel 1790 gli ebrei reggiani erano 798, mentre all'epoca dell'istituzione del ghetto di Reggio Emilia, nella seconda metà del Seicento, vi erano 162 famiglie israelitiche composte da 885 persone, quasi un quindicesimo dell'intera popolazione della città. Si tratta quindi di una comunità di buone proporzioni specialmente sotto l'aspetto del rapporto con l'intera popolazione cittadina.

A Venezia, come ha ricordato Marino Berengo, vi erano sul finire del Settecento 1.626 ebrei, mentre il numero degli abitanti si aggirava intorno a 120-125 mila unità. A Reggio Emilia nello stesso periodo il rapporto era indubbiamente più favorevole agli ebrei. Nel corso dell'Ottocento la situazione andò cambiando in maniera radicale con una composizione percentuale di ebrei progressivamente sempre più bassa rispetto al contesto demografico della città.

Altre fonti sono rappresentate dai registri che si riferiscono alla ospitalità concessa ai forestieri né manca qualche cenno alle compagnie ebraiche, delle quali si trovano testimonianze più organiche nell'Archivio di Stato di Modena: in tutto 19 pezzi per dieci istituzioni che operarono nei territori di Modena, Reggio e Novellara negli anni 1761-1793.

Neofiti e propaganda antiebraica con corredo di riferimenti non solamente di carattere reggiano ma estesi ad altre località, sono problemi che emergono da altri documenti dell'archivio Bassani, e ad essi vanno aggiunti i verbali delle congregazioni generali, nonché numerosi registri e documenti con annotazioni contabili.

A proposito del neofitismo credo che non si debba dimenticare che sia nell'Archivio di Stato di Modena che in quello di Reggio furono in parte versate all'epoca delle soppressioni le carte delle rispettive opere pie dei Catecumeni operanti nelle due città dai primi decenni del Seicento col preciso intento di favorire la conversione al Cattolicesimo. A Modena, poi, i riferimenti agli ebrei si infittiscono specialmente nel fondo dell'Inquisizione. Un fondo archivistico, salvatosi in maniera singolare dalla dispersione, e fortunatamente versato all'Istituto archivistico modenese. Esso va integrato con le carte processuali dell'archivio vescovile di Reggio e, seppure in maniera più frammentaria, con quelle degli altri archivi ecclesiastici che si trovano sul territorio degli Stati ex-estensi.

Ma veniamo ora a quello che abbiamo chiamato poc'anzi il secondo troncone dell'archivio relativo all'Università israelitica di Reggio Emilia, cioè l'archivio «nuovo» che riguarda in gran parte, anche se non esclusivamente, il secolo decimonono (il termine *ad quem* è l'anno 1883) ed è formato da 118 registri e mazzi, tra i quali si conservano anche tre buste di atti relativi al Bassani.

Alcune serie più antiche hanno inizio a metà del Settecento, cioè in epoca anteriore alla data conclusiva del riordinamento operato dal rabbino di rito tedesco, il quale evidentemente provvide ad organizzare la struttura archivistica in modo tale da mantenere nell'archivio corrente le serie documentarie ancora utili ai fini giuridico-



amministrativi.

Questo fondo ci offre indicazioni che sono ovviamente connesse agli atti dell'archivio Bassani, costituendone in ultima analisi una vera e propria prosecuzione, anche se con diversi criteri archivistici. Così può dirsi per la parte amministrativa, e per i problemi poco sopra ricordati, attinenti a neofiti e alla propaganda antiebraica. Anche in questo caso, i carteggi non si limitano alla sola comunità di Reggio, ma si estendono ad altre città italiane, come nel caso di regolamenti a stampa o manoscritti di Alessandria, Torino, Mantova, Modena e Ferrara; oppure ci informano sui rapporti intercorsi con altre istituzioni e sulle proposte delle assemblee israelitiche convocate a Parigi, Ferrara e Firenze. Due buste sono completamente dedicate alla corrispondenza tra l'università reggiana e quelle di Mantova e Modena, mentre diversi atti e registri riportano nascite, matrimoni, morti e stati della popolazione nel periodo 1769-1861.

Direi che una particolare attenzione debba riservarsi alla documentazione e ai «recapiti di cassa» relativi alla fabbrica del Tempio maggiore, del quale si conservano disegni e progetti anche in altri fondi dell'Archivio di Stato di Reggio Emilia. La sinagoga, i cui mobili — per quanto mi risulta — sono già stati trasferiti in Israele, è da annoverare tra i più apprezzabili beni architettonici di origine ebraica esistenti nella regione Emilia-Romagna (se David Cassuto è d'accordo), forse uno dei territori italiani per non dire europei più ricchi di testimonianze israelitiche.

Avviandomi alla conclusione di questo intervento e riservandomi, se mi sarà consentito, di elencare più dettagliatamente in altra sede i risultati della mia indagine archivistica, ritengo che per fini di completezza sia bene ricordare che nel fondo Turri dell'Archivio di Stato di Reggio Emilia vi sono alcuni fascicoli con privilegi, diplomi e regolamenti dei secc. XVI-XVIII, mentre nel fondo del Comune 14 volumi e mazzi del 1669-1672 costituiscono la testimonianza scritta dell'opera svolta dalla congregazione del ghetto a seguito del decreto emanato il 31 maggio 1669 dalla duchessa Laura Martinozzi, nipote del card. Mazzarino, e vedova di Alfonso IV. Tra queste carte vi è anche un volume in copia del 1620 con i capitoli del ghetto di Mantova.

## FONTI PER LA STORIA DEGLI EBREI A LIVORNO. GLI ARCHIVI LOCALI

A Livorno, città fondata e strettamente controllata dai Medici, gli ebrei ottengono di potersi stabilire alla fine del Cinquecento in condizioni di libertà religiosa e civile del tutto eccezionali. Il regime di privilegio che caratterizza la loro presenza consente agli ebrei piena autonomia nella gestione degli affari amministrativi e giudiziari nell'ambito della loro comunità e stabilisce un rapporto diretto fra la «nazione» e le autorità del governo granducale.

Questa condizione giuridica si riflette sul tipo di documentazione archivistica prodottasi e giunta fino a noi. Lo studio della presenza ebraica a Livorno non può pertanto limitarsi alle sole fonti locali, ma deve comprendere uno spoglio accurato presso gli Archivi di Stato di Firenze e di Pisa. Inoltre, in considerazione della vigilanza esercitata dalla Chiesa cattolica sugli israeliti di Livorno, sarebbe necessario dedicare particolare attenzione agli archivi Arcivescovile di Pisa e Vaticano.

*In questa sede mi propongo di privilegiare la rassegna delle carte conservate*

---

### Abbreviazioni:

AAP	- Archivio arcivescovile di Pisa.
ACIL	- Archivio della Comunità israelitica di Livorno.
ASCL	- Archivio storico del Comune di Livorno.
ASF	- Archivio di Stato di Firenze.
ASL	Archivio di Stato di Livorno.
ASP	- Archivio di Stato di Pisa.
BSL	- Bollettino storico livornese.
REJ	Revue des études juives.
RL	- Rivista di Livorno.
RMI	- La Rassegna mensile di Israel.

Avvertenza: I dati attinenti alla consistenza quantitativa delle fonti sono espressi in cifre assolute, quando le serie di riferimento sono materialmente isolate nei fondi archivistici; con riferimento invece ai numeri di inventario quando la documentazione si trova frammista ad altre serie.

nell'Archivio di Stato di Livorno e nell'archivio della Comunità israelitica locale.

Nel primo istituto le testimonianze della presenza ebraica sono inscindibilmente connesse con quelle relative alla popolazione cosmopolita che tra Seicento e Ottocento rese vitale e di primaria importanza l'emporio marittimo tirrenico. I documenti conservati dalla comunità israelitica sono invece caratterizzati da un nesso pressoché esclusivo con la vita e le problematiche della medesima.

In linea generale si può affermare che per la storia degli ebrei di Livorno è possibile enucleare una specificità delle fonti che rispondono a precise domande dello studioso; per questo motivo mi è parso opportuno individuare alcuni nuclei tematici indicando la documentazione di riferimento, fermo restando che all'interno di questi percorsi principali le informazioni si sovrappongono e si intrecciano fornendo prospettive di lettura che corrispondono alle diverse ipotesi di ricerca. Soprattutto alcune serie come quelle degli *Atti processuali civili* e delle relative *Suppliche* e quelle degli *Atti processuali penali* e delle relative *Suppliche lettere referti e denunce*, conservate nell'Archivio di Stato di Livorno tra le carte del *Tribunale del Governatore*, sono ricchissime di notizie eterogenee e costituiscono pertanto un punto di riferimento imprescindibile per ricostruire gli aspetti economici e sociali della comunità israelitica.

1. - *Nascita e organizzazione della Comunità*. L'insediamento di un primo consistente nucleo di ebrei a Livorno, propiziato dai privilegi concessi con il bando granducale del 10 giugno 1593 noto come «Legge livornina», risale all'ultimo decennio del Cinquecento<sup>1</sup>.

Inizialmente sottoposti alla comunità consorella di Pisa, gli israeliti di Livorno se ne rendono ben presto indipendenti, ottenendo nel 1597 «che tanto gli abitanti di Livorno, quanto quelli che ci abiteranno nell'avvenire non siano soggetti in modo alcuno a detti massari di Pisa»<sup>2</sup> e strappando nel 1614 l'esercizio del potere di ballottazione, formale cooptazione dei nuovi arrivati cui era in tal modo conferita la qualità di sudditi toscani<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> ASF, *Pratica segreta*, 189, cc. 196v-200v. Vedi anche i privilegi analoghi e meno noti del 30 luglio 1591 (*ibid.*, c. 177v e seguenti) e del 23 ottobre 1595: questi ultimi rivolti agli ebrei italiani (*ibid.*, 190, cc. 11v-15v). E. LOEVINSON, *Le basi giuridiche della Comunità israelitica di Livorno (1593-1787)*, in BSL, I (1937), pp. 203-208; A. MILANO, *La costituzione «Livornina» del 1593*, in RMI, XXXIV (1968), pp. 394-410; Id., *Gli antecedenti della «Livornina» del 1593*, in RMI, XXXVII (1971), pp. 343-360.

<sup>2</sup> ACIL, *Rescriptos antigos*, «Supplica della Comunità israelitica di Livorno e rescritto granducale dell'11 luglio 1597». Il testo è stato edito da R. TOAFF, *Statuti e leggi della «Nazione ebraica» di Livorno. I: Gli statuti del 1655*, in RMI, XXXIV (1968), appendice dei nn. 9-11.

<sup>3</sup> ACIL, *Rescriptos antigos*, «Supplica della Comunità israelitica di Livorno e rescritto granducale del 12 maggio 1614». Cfr. il testo in *Collezione degli ordini municipali di Livorno, corredata delli Statuti delle Sicurtà, e delle più importanti rubriche delli Statuti di Mercanzia di Firenze*, Livorno, Giorgi, 1798 (ed. anastatica, Bologna, Forni, 1980), pp. 301-302. Le norme che nel Settecento regolavano la materia sono riunite in apposita filza: ACIL, *Sovrani ordini suppliche*

Il primo *corpus* statutario a noi pervenuto risale al 1655 ed è integrato da addizioni fino al 1683 <sup>4</sup>. Ad eccezione di questo codice, che si conserva nell'istituto Ben Zewi di Gerusalemme, tutta la documentazione inerente alla vita ed ai problemi organizzativi della comunità si trova nell'archivio della medesima. L'attività relativa agli affari di governo è documentata dalla serie ininterrotta dei 12 registri delle deliberazioni degli organi collegiali, che vanno dal 1693 al 1808. L'attribuzione delle cariche viene puntualmente annotata nei tre registri intitolati *Elezioni e uffici*, dal 1642 al 1832. Il carteggio, in cui assumono particolare rilievo le serie dei *Rescritti*, dei *Copialettere* e delle *Minute*, acquista carattere di organicità nel sec. XVIII <sup>5</sup>.

2. - *Giurisdizione civile e penale*. La giurisdizione civile nelle cause fra ebrei era riservata ai massari in base agli articoli 3 e 25 della Livornina. La documentazione relativa a questa attività costituisce le serie più consistente dell'archivio della comunità ed è completa a partire dal 1753 <sup>6</sup>.

La giurisdizione penale dei massari si estendeva fino alla pena dell'esilio; testimonianze indirette, documentate nella serie *Suppliche criminali* del tribunale di Livorno, attestano l'esercizio di questa competenza giudiziaria fin dalla prima metà

---

memorie in materia di ballottazione, 1731-1782. J.P. FILIPPINI, *La ballottazione a Livorno nel Settecento*, in RMI, IL (1983), pp. 199-268.

<sup>4</sup> Il documento originale si conserva presso l'Istituto Ben Zewi dell'Università di Gerusalemme sotto il titolo: *Statuti e leggi della «Nazione ebrea» di Livorno, 1655-1683*. Il testo è stato edito da R. TOAFF, *Statuti e leggi...* cit., e inoltre *Statuti e leggi della «Nazione ebrea» di Livorno. II: La legislazione dal 1655 al 1677*, in RMI, XXXVIII (1972), appendice dei nn. 3-6.

<sup>5</sup> ACIL, *Deliberazioni*, 1693-1808, regg. 12, *Compendio delle deliberazioni fatte in vari congressi*, 1753-1798, filza 1, *Elezioni e uffici*, 1642-1832, regg. 3, *Rescritti*, 1597, sec. XVII, 1715-1808, filze 10, *Filze «de cartas»*, 1715-1734, *Copialettere*, 1700-1707, 1762-1808, regg. 2, *Minute*, 1718-1727, 1730-1808, filze 16, *Testamenti*, 1629-1713, filza 1. A.S. TOAFF, *Cenni storici sulla Comunità ebraica e sulla sinagoga di Livorno*, in RMI, XXI (1955), pp. 355-368, 411-426. Pubblicato a sé nel n. 9 della Collana di opere ebraiche e sionistiche con il medesimo titolo e nel medesimo anno; R. TOAFF, *Livorno comunità sefardita*, in RMI, XXXVIII (1972), nn. 7-8, *Scritti in memoria di Paolo Nissim*, pp. 203-209; Id., *Il governo della Nazione ebrea a Pisa e Livorno dalle origini (1591) al Settecento*, in RMI, L (1984), pp. 503-541; G. BEDARIDA, *120 anni di rapporti fra il Gran Duca e la nazione ebrea di Livorno. Il problema della cancelleria (1647-1763)*, in RMI, L (1984), pp. 606-633.

<sup>6</sup> ACIL, *Atti processuali civili*, 1753-1808, filze 111, *Repertorio degli atti processuali civili*, 1670-1808, regg. 5, *Atti processuali civili «spezzati»*, 1699-1808, filze 17. V. COLORNI, *Legge ebraica e leggi locali. Ricerche sull'ambito di applicazione del diritto ebraico in Italia dall'epoca romana al secolo XIX*, Milano, Giuffrè, 1945; A.S. TOAFF, *La controversia tra R. Sasportas e la Comunità israelitica di Livorno*, [in ebraico], in «Sefunot», IX (1964), (volume in memoria di Itzhak Ben Zewi), pp. 167-191; A. MILANO, *L'amministrazione della giustizia presso gli ebrei di Livorno nel Sei-Settecento*, in *Scritti in memoria di Leone Carpi*, Milano-Gerusalemme, Fondazione Sally Mayer, 1967, pp. 133-164; R. TOAFF, *La giurisdizione autonoma degli ebrei in Toscana in base ai privilegi del 1593*, in RMI, XXXIV (1968), pp. 15-27.

del Seicento <sup>7</sup>. Con motuproprio del 20 dicembre 1715 il tribunale dei Massari fu integrato dal collegio dei Censori, istituito con il compito di «invigilare esattamente sopra il costume di ciascheduno della loro nazione che abiti già in Livorno e quelli che trovassero scandalosi e malviventi abbino facultà di punirli et occorrendo esiliarli liberamente dalle stati di S.A.S.». Due sole sono le filze superstiti attinenti all'amministrazione della giustizia penale, tra il 1784 e il 1804 <sup>8</sup>.

Le vertenze civili fra ebrei e cristiani erano sottoposte alla giurisdizione del governatore e, dal 1772, a quella dell'auditore vicario, quali «giudici conservatori della nazione israelitica»; questa competenza, sancita dagli articoli 10 e 34 della Livornina, risulta esercitata fin dal 1594. Gli atti relativi a queste cause si trovano frammentati agli *Atti processuali civili* del tribunale di Livorno <sup>9</sup>.

Nel caso di litisconsorzio fra ebrei e cristiani nelle cause mercantili marittime era fatta salva la competenza dei Consoli del mare di Pisa, ai quali erano altresì attribuiti gli appelli di tutte le sentenze civili emesse dal giudice conservatore; in via di grazia il tribunale pisano poteva essere chiamato a dirimere in secondo grado anche controversie sulle quali si erano pronunciati in prima istanza i massari. Una larga parte di documenti relativi al contenzioso civile e commerciale è quindi reperibile presso l'Archivio di Stato di Pisa <sup>10</sup>.

Fatta salva la competenza dei massari, il tribunale di Livorno esercitava la giurisdizione penale sugli ebrei «nei casi dove si ingeriscono pene di morte galera mutilazione di membri o frusta et in qualsivoglia causa di omicidio percosse o ferite, dalle quali segua stroppio di alcuni membri o cicatrice apparente in faccia». La documentazione di questa attività è inserita in quella afferente all'esercizio della giurisdizione penale del tribunale di Livorno <sup>11</sup>.

<sup>7</sup> ASL, *Governatore, Suppliche lettere referti e denunce*, filze 3168 e 3169 con repertorio, *passim*.

<sup>8</sup> ACIL, *Atti processuali criminali*, 1784-1804, filze 2, *Citazioni e referti*, 1788-1805, reg. 1. Per la bibliografia si fa rinvio a nota 6.

<sup>9</sup> ASL, *Governatore, Atti processuali civili*, 1594-1808, filze 39-2186, *Repertori*, 1601-1808, filze e regg. 2640-2679, *Processi civili «spezzati»* 1629-1808, filze 2187-2463, *Repertorio*, 1629-1808, reg. 2454, *Suppliche civili*, 1595-1680 con seguiti fino al 1748, filze 2602-2608 e 3083.

<sup>10</sup> ASP, *Consoli del mare di Pisa, Deliberazioni*, 1604-1781, filze 17, *Atti civili, atti civili «spezzati», referti e suppliche*, filze 1012, *Decreti e sentenze*, 1566-1782, filze 165. Gli atti successivi si conservano a Livorno a seguito del trasferimento in concomitanza con l'istituzione del Tribunale di commercio in tale città durante il dominio francese (1808-1814); ASL, *Consoli del mare di Pisa, Processi civili marittimi*, 1782-1808, filze 103, *Processi civili «spezzati»*, 1776-1808, filze 5, *Atti civili diversi*, 1784-1807, filze 8, *Processi civili d'appello di Livorno*, 1781-1790, filze 4, *Decreti*, 1782-1808, regg. 47.

<sup>11</sup> ASL, *Governatore, Negozi criminali*, 1617-1772, filze 3082, 3086, 3088, 3092, 3100, 3101, 3104, 3110, 3183, 3186, *Sentenze criminali*, 1649-1671, 1678-1686, 1756, 1772, filze 3122-3124 con repertori, *Atti processuali criminali*, 1785-1808, filze 2681-2782, *Suppliche criminali*, 1595-1647, 1669-1783, 1785-1797, filze 3168 con rep., 3169 con rep., 3172-3176, 3178, 3179, 3172, 3182, 3185, 3187, 3189, 3191, 3200 con rep., 3203 con rep. e 3216, *Atti criminali «spezzati»*, 1671-1808 con lacune, filze 3085, 3087, 3089, 3090, 3091, 3093-3100, 3102, 3103, 3105-3109, 3111-3121 e 3192.

La riforma dell'amministrazione della giustizia operata dal governo francese nel 1808 pose termine al regime di privilegio sopra descritto. Con la restaurazione il motuproprio granducale del 17 dicembre 1814 confermava la revoca dei privilegi giurisdizionali della nazione ebraica di Livorno <sup>12</sup>.

3. - *I rapporti con il mondo cristiano*. Se pur garantiti dalla Livornina, la tolleranza religiosa e il libero esercizio dei diritti civili furono posti di continuo in discussione: fu ostacolata dall'azione del Sant'Uffizio prima di tutto la possibilità per i marrani di tornare all'ebraismo, come è possibile verificare scorrendo le filze dell'*Inquisizione* nell'archivio arcivescovile di Pisa <sup>13</sup>; furono spesso contestati dall'ordinario pisano e dal suo vicario il divieto di somministrare il battesimo ai minori di 13 anni, il diritto di studiare e addottorarsi a Pisa, quello di praticare la professione di medico nei confronti dei cattolici; in proposito, oltre ai *Rescritti* della Comunità israelitica, si segnalano presso l'Archivio di Stato di Livorno le filze e i copialettere del *Governo*; tracce dei continui conflitti tra i poteri dello Stato e quelli della Chiesa si trovano nel fondo del *Regio diritto* presso l'Archivio di Stato di Firenze <sup>14</sup>.

A Livorno non fu mai costituito un ghetto; tuttavia non mancarono provvedimenti tesi a concentrare il grosso degli israeliti in un apposito quartiere e a regolamentare i rapporti fra cattolici ed ebrei. Nonostante che l'articolo 42 della Livornina consentisse di tenere serve e balie cristiane, le discussioni e gli interventi dell'autorità granducale si rinnovarono in continuità; particolare attenzione era posta nel perseguire chi si fosse reso reo di contatti con meretrici cristiane. Sull'argomento si possono utilmente consultare, oltre alle fonti citate nel capoverso precedente, le *Suppliche civili e criminali* e gli *Atti processuali criminali* del tribunale di Livorno; sono ricchi di informazioni in proposito i fondi fiorentini *Mediceo del principato*, *Reggenza lorenese* e *Segreteria di Stato* <sup>15</sup>.

Il frequente apparire di bandi, che intimavano di non molestare gli ebrei, testimonianza del resto il persistere di un atteggiamento persecutorio diffuso in particolare fra il basso popolo, talvolta fomentato dal clero; alcuni dei bandi citati si possono

<sup>12</sup> ASL, *Governo civile e militare*, filza 99.

<sup>13</sup> AAP, *Inquisizione di Pisa*, 1570-1750, filze 30 c. L'informazione è tratta da G. LARAS, *I marrani di Livorno e l'Inquisizione*, in *Atti del Convegno Livorno e il Mediterraneo nell'età medicea*, Livorno 23-25 settembre 1977, Livorno, Bastogi, 1978, p. 104; ID., *Diego Lorenzo Picciotto: un delatore di marrani nella Livorno del Seicento. (Contributo alla storia del marranesimo e dell'attività inquisitoriale in Toscana)*, in *Scritti in memoria di Umberto Nahon. Saggi sull'ebraismo italiano*, Gerusalemme, Fondazioni S. Mayer, R. Cantoni, 1978, pp. 65-104.

<sup>14</sup> ACIL, *Rescritti*, cit.; ASL, *Governo civile e militare*, *Affari generali civili e militari*, 1765-1808, filze 95, *Copialettere*, 1764-1808, regg. 35, *Repertorio del carteggio*, 1764-1808, regg. 8, *Repertorio di ordini e massime*, 1765-1859, reg. 1, *Informazioni circa suppliche*, 1757-1782, regg. 3; ASF, *Auditore dei benefici ecclesiastici poi Segreteria del regio diritto*, con indici dal 1738 al 1789.

<sup>15</sup> Cfr. nota 9; ASF, *Mediceo del principato*, e in particolare la serie *Governo di Livorno*; *Consiglio di Reggenza*; *Segreteria di Stato*.

rintracciare in una filza del fondo *Asta pubblica* presso l'Archivio di Stato di Livorno <sup>16</sup>.

4. - *Demografia e insediamento nella città e nel territorio comunale*. Il rapido ritmo di crescita della popolazione israelitica dalla fine del Cinquecento al primo Ottocento è dovuto ad un'imponente corrente immigratoria; i dati essenziali del fenomeno sono fissati in vari censimenti statali. Uno studio più accurato in merito è ostacolato dalla mancanza di una documentazione sistematica sull'andamento delle nascite e delle morti, solo in parte surrogata da fonti interne della comunità <sup>17</sup>. Dati sul lungo periodo e senza lacune si conservano invece per quanto attiene ai contratti di nozze, che coprono gli anni dal 1626 al 1809 <sup>18</sup>.

Più organica, anche se limitata al breve periodo della dominazione francese (1808-1814), è la serie dei registri dello *Stato civile*, che si trovano presso l'Archivio storico comunale di Livorno <sup>19</sup>.

L'insediamento ebraico in Livorno e nel territorio del capitanato vecchio, coincidente con l'area attuale del Comune, è registrato con sistematicità nel fondo della *Decima* di Livorno, imposta istituita per la città con legge del 12 gennaio 1646, ed estesa alla campagna nel 1780 <sup>20</sup>.

5. - *Le attività economiche*. Il commercio marittimo occupa un ruolo centrale nell'attività degli ebrei di Livorno. In mancanza di una fonte diretta, quale avrebbe potuto essere la serie dei registri del porto franco perduta sul finire del secolo scorso

<sup>16</sup> ASL, *Asta pubblica*, filza 1.

<sup>17</sup> ACIL, *Registro delle nascite*, 1668-1740, reg. 1, *Repertorio nati*, 1668-1810, reg. 1, *Registro dei defunti*, 1746-1749, reg. 1.

<sup>18</sup> ACIL, *Contratti di nozze*, 1626-1649, 1663-1809, regg. 12.

<sup>19</sup> ASCL, *Stato civile napoleonico*, 1808-1814; J.F. FILIPPINI, *Ebrei emigrati ed immigrati nel porto di Livorno durante il periodo napoleonico*, in RMI, XLVIII (1982), pp. 45-106.

<sup>20</sup> ASL, *Catasti*, *Decima di Livorno*, *Arroti di decime*, reg. 202, posizioni 570-630, ove si trovano riunite tutte le registrazioni delle proprietà e dei livelli di cui erano titolari gli ebrei di Livorno in città, con la indicazione dei rispettivi pigionali a loro volta in gran parte ebrei; *Portate*, filze 57 e 58. Oltre alla documentazione citata, che attiene al primo impianto della imposta rapportato al 27 febbraio 1646, si vedano, nello stesso fondo, per l'evoluzione della proprietà urbana: *Arroti di decime*, 1646-1820, regg. 203-262, *Giustificazioni di decime*, 1646-1820, filze 85-171, *Campioni di città*, 1646-1826, *Repertori dei campioni di città*, 1646-1833, regg. 42-44. Per quanto attiene alle proprietà nel territorio extracittadino, nel territorio del comune di Livorno, cfr. *Arroti di decime di campagna*, 1780-1820, regg. 263-274, *Giustificazioni di decime di campagna*, 1782-1820, regg. 172-183, *Campioni di campagna*, 1780-1833, regg. 39-40, *Repertorio dei campioni di campagna*, 1780-1833, reg. 45. L. FRATTARELLI FISHER, *Proprietà e insediamento ebraici a Livorno dalla fine del Cinquecento alla seconda metà del Settecento*, in «Quaderni storici», XVIII (1983), n. 54, pp. 879-896; ID, *Tipologia abitativa degli ebrei a Livorno nel Seicento*, in RMI, L (1984), pp. 583-605.

per effetto di uno scarto, soccorrono fonti indirette, quali la serie degli *Atti processuali civili* più volte citata, che pur non potendo fornire dati organici, consente di orientare lo studioso sulle aree preferenziali di intervento, sul tipo di merci contrattate e soprattutto sui ruoli specifici giocati dagli ebrei nell'esercizio del cambio marittimo, dell'assicurazione e più in generale dell'attività bancaria.

Nell'Archivio di Stato di Firenze le carte dei fondi *Notarile postcosimiano*, *Mediceo del principato e Mercanzia*, se studiate sistematicamente potranno portare a significative acquisizioni. Segnalo in particolare il fondo settecentesco dell'Archivio di Stato di Livorno, *Ufficio di sicurezza*, nel quale sono registrati i contratti di assicurazione marittima, densi di dati sull'andamento delle esportazioni e delle importazioni del porto <sup>21</sup>.

6. - *La cultura*. Sulla base delle floride condizioni economiche e delle libertà religiose e civili di cui poté fruire, la comunità ebraica vide nascere e crescere un'attiva scuola talmudica con una ricca biblioteca; fiorirono anche varie accademie talmudiche e letterarie, cui diedero il loro contributo i rabbini Joseph Ergas, Abram Itzhak Castello, Moshe Aharon Rachamin Piazza, Jacob Nunes Vais e Malahì Accoen. Nel 1650 si registra la comparsa di una stamperia ebraica, cui altre faranno seguito nei secoli XVIII e XIX, affiancate da stampatori cristiani che si avvalevano di tipografi e correttori ebrei. La produzione livornese di opere ebraiche, redatte anche in lingua italiana, spagnola e portoghese, si diffuse nel Mediterraneo ed oltre.

Ragguagli sulla vivace presenza culturale dell'etnia ebraica nella piazza mercantile toscana si possono rinvenire nei *Carteggi del governatore* con i sovrani di casa Medici e con i Lorena; nell'archivio della Comunità israelitica si possono utilmente consultare le serie delle *Deliberazioni* e delle *Minute* <sup>22</sup>.

---

<sup>21</sup> ASL, *Governatore, Atti processuali civili 1594-1808*, filze 39-2186; *Ufficio di sicurezza, Riscontro delle sicurezza*, 1729-1762, regg. 149-159, *Registro delle sicurezza*, 1763-1809, regg. 1-71, *Magistrato poi dipartimento di sanità, Affari generali e carteggio estero e interno*, 1606-1814, filze 52-195, 226-230, 257-265, *Dogana, Affari generali e particolari*, 1633-1639, 1647-1653, 1702-1707, 1713-1799, filze 3-28, *Repertorio di rescritti e ordini*, 1609-1786, reg. 45. A. MILANO, *Uno sguardo sulle relazioni tra Livorno ebraica e i paesi della Berberia*, in *Miscellanea di studi in onore di Dario Disegni*, Torino 1969, pp. 142-143; J.P. FILIPPINI, *Une famille juive de Livourne au service du roi de France au XVIII<sup>e</sup> siècle: les Calvo de Silva*, in REJ, CXXXVIII (1979), pp. 255-289; ID., *Livorno e gli ebrei dell'Africa del Nord nel Settecento*, in *Gli ebrei in Toscana dal Medioevo al Risorgimento. Fatti e momenti*, Firenze, Olschki, 1980, pp. 21-32; ID., *Il posto dei negozianti ebrei nel commercio di Livorno nel Settecento*, in RMI, L (1984), pp. 634-649. Vari studi sulla presenza economica degli ebrei livornesi nel Mediterraneo sono comparsi negli atti del convegno di studi *Livorno e il Mediterraneo: la nazione ebraica fra Italia, Levante e Africa del Nord*, Livorno, 6-7 marzo 1984, pubblicati in RMI, L (1984), pp. 477-862.

<sup>22</sup> ASL, *Governatore, Suppliche civili*, 1595-1680 con seguiti fino al 1748, filze 2602-2608 e 3038; *Governo civile e militare, Affari generali civili e militari*, 1765-1808, filza 95; ACIL, *Deliberazioni*, 1693-1808, regg. 12, *Minute*, 1718-1727, 1730-1808, filze 16. A. TOAFF - A. LATTES, *Gli studi ebraici a Livorno nel sec. XVIII. Malahì Accoen (1700-1771)*, Livorno, Belforte, 1909 (rist. anast., Bologna, Forni, 1980); G. SONNINO, *Storia della tipografia ebraica in Livorno*,



7. - *Dalle riforme di Pietro Leopoldo alla Rivoluzione francese*. L'ultimo ventennio del secolo XVIII rappresenta un momento di grandi conquiste civili; sotto il governo di Pietro Leopoldo un deputato della nazione ebrea entra a far parte del Magistrato comunitativo in forza del regolamento 20 marzo 1780<sup>23</sup>; ma questo fatto istituzionalmente rilevante non segna la fine dell'intolleranza popolare, che durante i tumulti di S. Giulia (31 maggio 1790) si rivolge in particolare contro gli ebrei. Per lo studio dell'assetto della comunità israelitica a seguito delle innovazioni leopoldine assume particolare rilievo una compilazione di fine Settecento che si conserva nell'Archivio di Stato di Livorno<sup>24</sup>.

La Rivoluzione francese suscita giustificate attese in alcuni strati ebraici; i rapporti pressoché quotidiani del bargello di Livorno ed i provvedimenti adottati dal governatore con procedimento sommario consentono di cogliere i riflessi degli eventi francesi sullo «spirito pubblico» tra gli ebrei nel quadro più vasto delle reazioni suscitate tra i vari ceti della popolazione livornese<sup>25</sup>.

L'instaurazione delle riforme napoleoniche nel governo della comunità israelitica è largamente documentata dalle carte del *Concistoro* e dalle altre fonti coeve dell'archivio israelitico<sup>26</sup>.

---

con introduzione e catalogo delle opere e degli autori, Torino, Il Vessillo israelitico, 1982; ID., *Il «Talmud Torà» di Livorno*, in RMI, X (1935), pp. 183-196; A.S. TOAFF - B. POLACCO, *La stampa ebraica*, in RL, XII (1962), *Mostra dell'editoria livornese, 1643-1900*, pp. 249-257; H.V. SEPHIHA, *Quelques oeuvres judéo-espagnoles éditées à Livourne*, in RMI, L (1984), pp. 743-765.

<sup>23</sup> *Bandi e ordini da osservarsi nel granducato di Toscana*, cod. X, n. XVIII, Firenze 1780.

<sup>24</sup> ASL, *Governo civile e militare*, filza 961, riguardante gli affari della nazione e la neutralità del porto di Livorno. HOUGHTON LIBRARY (Harvard University, Cambridge, Massachusetts), *Privilegi degli ebrei*; BROTHERN LIBRARY (University of Leeds), (ms. Roth 228), *Charters and Regulations of the Jews of Leghorn, 1593-1783*. Queste ultime due citazioni sono state tratte da B.D. COOPERMAN, *Trade and Settlement. The Establishment and Early Development of the Jewish Communities in Leghorn and Pisa (1591-1626)*. A thesis presented by Barnard Dov Cooperman to the Department of near eastern languages and civilizations in partial fulfilment of the requirements for the degree of doctor of philosophy in the subject of near eastern languages and civilizations. Harvard University, Cambridge (Massachusetts), october 1976.

<sup>25</sup> ASL, *Governatore, Atti economici, 1780-1807*, filze 3204, 3163-3165, 3265-3295. G. SONNINO, *Gli ebrei a Livorno nell'ultimo decennio del secolo XVIII*, in RMI, XII (1937), pp. 22-55; C. MANGIO, *La Communauté juive de Livourne face à la Révolution française*, Tolosa, Privat, 1976, pp. 191-210.

<sup>26</sup> ACIL, *Concistoro, 1810-1814*. G. LARAS, *Il sinedrio napoleonico del 1807 e la conseguente organizzazione concistoriale in Italia*, in *Gli ebrei in Toscana...* cit., pp. 33-48; F. BARTOLOZZI, *Supplemento delle ricerche sullo stato politico e religioso degli ebrei... scritto... in Firenze l'anno MDCCCXI*, pubblicato da E. TOAFF, *Un rapporto inedito a Napoleone sugli ebrei in Toscana*, in «Annuario di studi ebraici», (1963-1964), pp. 69-103; J.P. FILIPPINI, *La comunità israelitica di Livorno durante il periodo napoleonico*, in «Rivista italiana di studi napoleonici», n.s., XIX (1982), pp. 23-113.

# LA PRESENZA EBRAICA IN SARDEGNA ATTRAVERSO UNA RICERCA ARCHIVISTICA RELATIVA AI SECOLI XIV-XV

La storia degli ebrei di Sardegna, come tutti i grandi temi della storia basso-medievale sarda, ha avuto la prima trattazione nella seconda metà dell'Ottocento, ad opera principalmente del Pillito e quindi dello Spano e dell'Amat di S. Filippo <sup>1</sup>. Dopo questi autori, per avere un intervento organico e non degli apporti sporadici, che pure ci sono stati e in numero non trascurabile <sup>2</sup>, si deve arrivare al 1952 e ad un noto articolo di Alberto Boscolo <sup>3</sup> che fa fare alla materia un significativo passo avanti, avvalendosi non solo di documenti inediti dell'Archivio della Corona d'Aragona di Barcellona, ma anche della rilettura intelligente dei documenti evidenziati dalla precedente dottrina.

Dopo di lui, è nuovamente la stasi, interrotta negli anni '80 da un pregevole articolo di Carlo Pillai sui primi insediamenti ebraici nella Cagliari aragonese <sup>4</sup> e da qualche altro apporto minore <sup>5</sup>. L'insieme di questi lavori, pur confermando la vitalità del tema, ha carattere troppo circoscritto per dare una svolta decisiva ai relativi studi.

Per converso, indagini a campione condotte sui fondi dell'Archivio di Stato di

---

<sup>1</sup> I. PILLITO, *Istruzioni date dal re Pietro IV d'Aragona al riformatore dell'isola d. Raimondo de Boyl*, Cagliari 1863; G. SPANO, *Gli ebrei in Sardegna*, in «La Rivista sarda», I (1875), vol. I, n. 1, pp. 23-52; vol. II, n. 3, pp. 505-508; P. AMAT DI S. FILIPPO, *Indagini e studi sulla storia economica della Sardegna; memoria postuma*, in «Miscellanea di storia italiana», XXXIX (1902), pp. 297-506.

<sup>2</sup> Cfr. in proposito la bibliografia citata da M. PERANI, *Appunti per la storia degli ebrei in Sardegna durante la dominazione aragonese*, in «Italia. Studi e ricerche sulla storia, la cultura e la letteratura degli ebrei d'Italia», V (1985), nn. 1-2, pp. 104-144.

<sup>3</sup> A. BOSCOLO, *Gli ebrei in Sardegna durante la dominazione aragonese da Alfonso III a Ferdinando il Cattolico*, Città di Castello 1952.

<sup>4</sup> C. PILLAI, *Gli ebrei in Sardegna all'epoca di Alfonso IV*, in *La società mediterranea all'epoca del Vespro*, Palermo 1984, pp. 89-104.

<sup>5</sup> A. CASTELLACCIO, *L'amministrazione della giustizia nella Sardegna aragonese*, Sassari, Gallizzi, 1983, pp. 150-152.

Cagliari e a cui sono stata indotta dalla personale attrazione verso la storia dei «diversi» della società, siano essi schiavi, donne o ebrei, mi avevano convinto che un'indagine sistematica ed organica avrebbe potuto restituire uno spaccato consistente della vita delle comunità ebraiche di Alghero e di Cagliari, se non di Sassari <sup>6</sup>. Per realizzarlo, era necessario uscire dalle strettoie della ricerca individuale, organizzare un idoneo *team* di ricercatori, trovare uno *sponsor* che si accollasse l'onere finanziario della ricerca in *équipe*.

Nel 1984, la felice contemporanea convergenza di tutte queste circostanze ha reso possibile il decollo dell'iniziativa. Infatti, la Soc. Zelig di Milano, vero mecenate della cultura italiana e sarda in particolare <sup>7</sup>, ha accettato di finanziare la ricerca, ponendo a disposizione due borse di studio per altrettanti ricercatori, ed assumendosi l'onere delle spese generali (schede, elaborazioni elettroniche, ecc.). Contemporaneamente, si sono rese disponibili a realizzare l'indagine, sotto la mia direzione, due giovani diplomate della Scuola di archivistica, paleografia e diplomatica dell'Archivio di Stato di Cagliari, la dottoressa Cecilia Tasca e la signorina Paola Todde.

Scopo della ricerca è l'individuazione e la regestazione di tutti i documenti conservati presso l'Archivio di Stato di Cagliari, concernenti gli insediamenti ebraici sardi nei secc. XIV e XV, al fine di restituire uno spaccato il più possibile completo della vita di quegli insediamenti e non solo la loro dimensione pubblicistica, sulla quale ha insistito sinora la dottrina.

Stiamo ormai lavorando da un anno e mezzo ed abbiamo regestato oltre 650 documenti, dei quali si può meglio apprezzare il significato considerando che un'elaborazione elettronica, effettuata sull'edito, ha rivelato che i documenti individuati dalla dottrina non arrivano a 50. Quanto alla fascia cronologica di appartenenza, si tratta degli anni 1332-1512, quindi di un lasso di tempo che abbraccia il periodo della presenza ebraica nella Sardegna aragonese, più un ulteriore ventennio per cogliere il fenomeno delle conversioni e del marranesimo.

L'indagine, che ha preso le mosse da queste confortevoli premesse, non ha tradito le attese ed i suoi risultati si sono rivelati, a dir poco, soddisfacenti <sup>8</sup>. I dati

---

<sup>6</sup> A queste stesse conclusioni è pervenuto anche M. PERANI, *Appunti...* cit., che ha pubblicato, riunendoli e disponendoli in ordine cronologico, i dati editi in materia di ebrei sardi nel periodo aragonese.

<sup>7</sup> Tra l'altro devo alla Soc. Zelig un finanziamento che ha consentito la proroga dell'apertura della sezione documentaria della mostra «Cultura quattro-cinquecentesca in Sardegna» (Cagliari, 26 novembre 1983 - 20 gennaio 1984), organizzata dalla Soprintendenza ai beni ambientali, archeologici, architettonici e artistici e dall'Archivio di Stato di Cagliari.

<sup>8</sup> I fondi esplorati, tutti appartenenti all'Archivio di Stato di Cagliari, sono: l'*Antico archivio regio*, le *Pergamene* e gli *Atti dei notai della Tappa di Cagliari*. Per la loro consistenza e natura, cfr. G. OLLA REPETTO, *Archivio di Stato di Cagliari*, in MINISTERO PER I BENI CULTURALI E AMBIENTALI, UFFICIO CENTRALE PER I BENI ARCHIVISTICI, *Guida generale degli Archivi di Stato italiani*, I, Roma, Le Monnier, 1981, pp. 731-766.

emersi, numerosissimi, di varia natura e tutti interessanti, forniscono un quadro molto vasto ed articolato della vita delle comunità ebraiche di Sardegna, rovesciando la situazione che era stata presentata al I Congresso internazionale «Italia Judaica», tenuto a Bari nel 1981<sup>9</sup>. Per apprezzarne la portata si dà di seguito una sintesi delle notizie rinvenute.

*Provenienze.* Accanto alla consacrata provenienza da Maiorca, si sono evidenziati flussi dalla Linguadoca, dalla Provenza e dalla Catalogna, attestati tra l'altro da cognomi come Sullam, Llnell, Carcassona, ecc.

*Diffusione nel territorio.* La ricerca ha confermato l'esistenza di due grossi insediamenti ebraici ad Alghero e a Cagliari, ma ha anche offerto la novità di una presenza, sia pure a livello individuale, diffusa nel territorio (Sassari, Bosa, Oristano).

*Consistenza.* La conclusione dell'indagine e l'analisi dei suoi dati permetterà senza dubbio di quantificare la presenza ebraica in Sardegna nel '400, mentre per il '300 la sporadicità dei dati non lo renderà possibile. Senza anticipare risultati, ritengo che le due *aljamas* di Cagliari e di Alghero si riveleranno molto più vaste di quanto sinora ipotizzato.

*Organizzazione delle «aljamas».* Confermati i tradizionali segretari, *ne emanim*, ai quali era affidato il governo delle *aljamas* nei territori della Corona d'Aragona, sono emerse alcune novità per Alghero, che si sta rivelando un insediamento di grande interesse<sup>10</sup>.

*Rapporti tra le «aljamas».* I due insediamenti di Alghero e di Cagliari intrattenevano tra loro stretti rapporti, sia a livello di comunità, che di singoli.

*Strutture abitative e di culto.* Molte notizie sono emerse sia sulle due sinagoghe e i due cimiteri di Cagliari e di Alghero, che sulle due *judarias* e singole abitazioni di privati. Al termine della ricerca sarà possibile tracciare la mappa dei due ghetti, ricostruendone in buona parte le strade e, talvolta, la successione delle unità immobiliari.

*Vita familiare e condizione femminile.* Per la sola Cagliari alcuni fortunati ritrovamenti gettano un po' di luce nel chiuso dell'*aljama*, permettendo di intravedere stretti vincoli familiari, trascendenti la famiglia nucleare; una condizione femminile niente affatto disprezzabile; l'atteggiamento dell'uomo ebreo verso la verginità e la castità della donna, il gusto di lei al bel vestito ed al gioiello<sup>11</sup>.

*Morte e pratiche funerarie.* Alcuni, per vero limitati, rinvenimenti di atti *mortis causa* rivelano l'atteggiamento degli ebrei verso la morte e le pratiche funerarie, anche

<sup>9</sup> F. PUSCEDDU, *Archivi italiani e fonti documentarie relative alla storia degli ebrei in Italia*, in *Italia judaica. Atti del I Convegno internazionale, Bari 18-22 maggio 1981*, Roma, Multigrafica, 1983, pp. 235-236.

<sup>10</sup> G. OLLA REPETTO, *La presenza ebraica in Alghero nel secolo XV attraverso una ricerca archivistica*, in *L'Alguer la Catalunya la Mediterrània*, (in corso di stampa).

<sup>11</sup> Id., *La donna ebrea a Cagliari nel '400*, in *Homenaje a Emilio Saez* (in corso di stampa).

nel confronto con quello emergente dai testamenti cristiani.

*Attività lavorativa.* Da un lato, l'indagine ha confermato i mestieri svolti tradizionalmente dagli ebrei: mercanti, prestatori, cambiatori, sensali, medici; dall'altro, ha aperto la conoscenza di un nuovo settore di attività, l'artigianato, affatto sconosciuto.

La ricca presenza di artigiani, di svariati livelli, è un indice importante sia per valutare la stratificazione e l'articolazione delle *aljamas* sarde e sia per misurare la profondità e la microcapillarità della loro penetrazione nel tessuto sociale circostante, indirizzando verso insediamenti ampiamente articolati e profondamente radicati.

*Condizione economica.* In corrispondenza alla grande varietà delle attività lavorative, sussistono i più svariati livelli di condizioni economiche. Si va, dagli ambulanti e robivecchi, ai mercanti ricchissimi, Carcassona, Milis, Marna, Sollam, in grado di spostare ingenti capitali nel giro di pochi giorni, con posizioni intermedie che passano per medici ed artigiani, più o meno di successo.

*Condizione sociale.* Strettamente legata al censo, vede ebrei ricchissimi trattare da pari a pari con grandi ufficiali regi e feudatari, dei quali godono la familiarità e la stima, accanto a ebrei meno abbienti che, pur tuttavia sembrano non mancare del prestigio connesso con il buon esercizio di un'arte o di un mestiere.

*Relazioni tra ebrei e cristiani.* I documenti restituiscono la testimonianza di relazioni continue e persistenti, pacifiche e contenziose, intessute a tutti i livelli sociali, ed improntate a grande normalità.

*Rapporti con territori extra-insulari.* Gli ebrei di Sardegna non vivevano isolati, ma intesavano relazioni personali e di interesse con vari territori, tra cui Genova, la Calabria, Marsiglia, Trapani, Gerona, Barcellona, il Portogallo.

*Espulsione degli ebrei.* L'attuazione del noto provvedimento di Ferdinando il Cattolico del 1492 non ha trovato molti echi nei documenti e le testimonianze della diaspora sarda dovranno essere ricercate nei territori nei quali è noto essa si è indirizzata (ad es. Napoli).

*Conversioni.* Su questo punto si sono avuti parecchi riscontri e, soprattutto, è stato possibile individuare il fenomeno anche in epoca antecedente all'espulsione. Per esempio, una nota e ricca famiglia ebrea di Cagliari, i Sollam, ebbe per buona parte del '400 un ramo ortodosso ed uno convertito, che continuarono ad intrattenere continui rapporti tra loro, così come i Sollam conversi li mantennero con altre importanti famiglie ebrae della città.

Notizie interessanti sono, poi, emerse sulle conversioni anteriori all'espulsione che, certo, vanno analizzate attentamente ma che consentono sin d'ora di allargare la cerchia al di là dei notissimi Carcassona<sup>12</sup>.

Già da questa brevissima carrellata, emerge l'importanza della ricerca e dei suoi risultati. Quando questi verranno esaminati nella loro interezza, le vicende de-

---

<sup>12</sup> G. SORGIA, *Antonio Angelo Carcassona e l'Inquisizione*, in *Studi sull'Inquisizione in Sardegna*, Palermo, Palumbo, 1961, pp. 67-93.

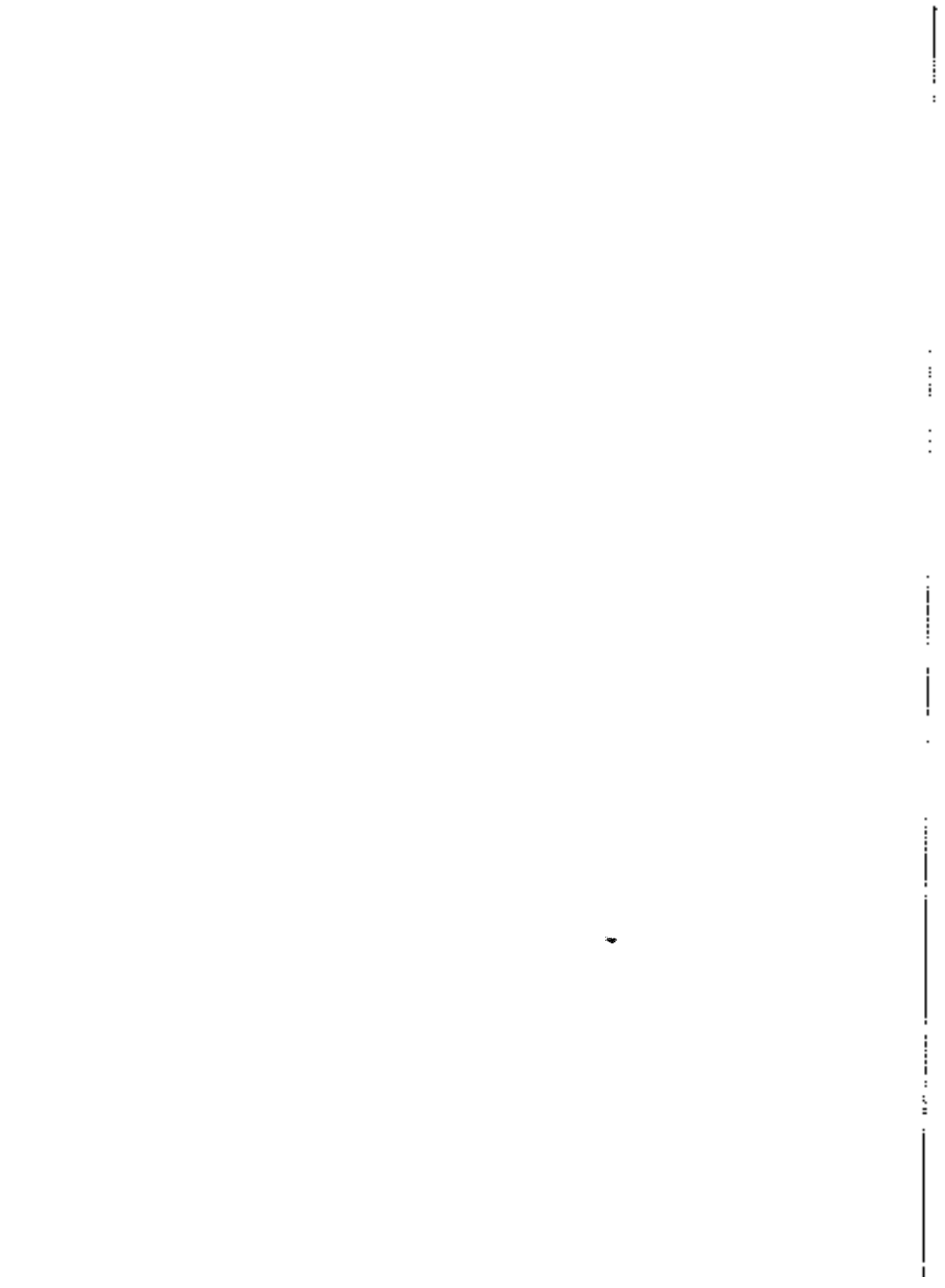
gli insediamenti ebraici di Sardegna nel '400 verranno messe a fuoco, come mai sino ad ora.

E, insieme a loro, farà un passo avanti la storia della Sardegna medievale, essendo chiaro già a questo stadio il ruolo determinante giocato dagli ebrei in quel peculiare «rinascimento» che l'isola visse nel '400 e di cui si stanno sempre più nettamente delineando i contorni<sup>13</sup>. Né va trascurato il significato che tutto questo assume nel quadro più generale della storia del Mediterraneo, avanti la scoperta dell'America, e degli scambi culturali tra i territori che vi si affacciano, nei quali alla Sardegna va attribuito un peso specifico più grande di quanto noto.

Per quanto si sia ancora alla fase progettuale, è molto probabile che la ricerca sfoci in una pubblicazione, da inserire nelle collane degli Archivi di Stato, in cui venga rivisitata la storia degli insediamenti ebraici sardi dall'antichità ai nostri giorni ed in cui, per il basso Medioevo, figurino i documenti rinvenuti in regesto e, parte, in trascrizione integrale.

---

<sup>13</sup> Cfr. il catalogo della mostra *Cultura quattro-cinquecentesca in Sardegna. Retabli restaurati e documenti*, Cagliari, Litotipografia Pisano, 1985.



## GLI ECCELLENTISSIMI PROTETTORI DELLA NAZIONE EBREA A GENOVA (1658-1797)

La storia degli ebrei a Genova — come è noto — deve a M. Staglieno «la sua prima delineazione di vita» e al compianto rabbino R. Pacifici lo studio della sua organizzazione interna <sup>1</sup>.

La comunicazione odierna tenta di ricostruire le vicende dell'ufficio noto con il nome di «Protettori della nazione ebrea», istituito nel 1658 per disciplinare e proteggere la vita degli ebrei a Genova e la loro organizzazione interna nei confronti del governo della Repubblica e della società cittadina. La magistratura entra in funzione allorquando l'amministrazione genovese permette ufficialmente alla nazione ebrea di dimorare in città, in seguito ad una nuova delibera di portofranco <sup>2</sup>. All'ufficio possono poi ricorrere anche gli ebrei di passaggio, purché abbiano già ottenuto il permesso di soggiorno in Genova o nel Dominio dagli organi competenti, quali il Magistrato della Bolletta o Consega e il Senato. A quest'ultimo solamente spetta concedere esenzioni dall'imposizione del segno.

La fonte di questo studio è costituita soprattutto dagli atti delle filze *Hebreorum*, conservate presso l'Archivio di Stato di Genova <sup>3</sup>.

I Protettori e le loro competenze appaiono menzionati per la prima volta nei capitoli di tolleranza dell'anno 1658. L'ufficio — in quel periodo di storia ebraica italiana conosciuto come l'età dell'oppressione — delibera deroghe alle norme di

---

<sup>1</sup> M. STAGLIENO, *Degli ebrei di Genova*, in «Giornale ligustico di archeologia, storia, e belle arti», III (1876), pp. 173-186, 394-415; R. PACIFICI, *Il nuovo Tempio di Genova, notizie storiche sulla Comunità nei secoli XVII e XVIII*, Genova 1939, pp. 5-14; ID., *Vita e ordinamento interno della Comunità di Genova nel sec. XVIII*, in «La Rassegna mensile d'Israël», XIV (1948), pp. 25-36.

<sup>2</sup> R. URBANI, *Nuovi documenti sulla formazione della «nazione ebrea» nel Genovesato durante il XVII secolo*, in *Italia Judaica, «Gli ebrei in Italia tra Rinascimento ed età barocca». Atti del II Convegno internazionale, Genova 10-15 giugno 1984*, Roma, Istituto poligrafico e zecca dello Stato, 1986, pp. 193-209.

<sup>3</sup> ARCHIVIO DI STATO DI GENOVA, *Archivio Segreto, Jurisdictionalium Hebreorum* [d'ora in poi ASG, *Jurisdictionalium Hebreorum*], filze 1390, 1390A, 1391.



chiusura e apertura del ghetto; permette agli ebrei di tenere nelle loro abitazioni nutrici e domestiche cristiane; regola l'ingresso nel ghetto agli amministratori di giustizia; consente la lettura di testi ebraici (con l'ovvia esclusione del *Talmud* e dei libri proibiti dal Concilio di Trento); decide sulla misura di alimenti necessari ai figli e ai servi degli ebrei desiderosi di battesimo; interviene «senza formalità di giudizio» a regolamentare gli acquisti da parte ebraica «di roba rubata».

I capitoli, proprio nelle ultime righe individuano i Protettori della nazione ebraica, nei due Eccellentissimi Governatori di Palazzo, ai quali aggiungono gli ulteriori incarichi di impedire molestie, maltrattamenti, offese in fatti e parole agli ebrei, e di deliberare i rimedi necessari contro eventuali trasgressori. I due Governatori di Palazzo — indicati nella legislazione genovese anche con il nome di Residenti di Palazzo, Due di Casa, *Duo Gubernatores pro tempore* — sono due membri del collegio senatorio che a turno assieme al Doge debbono risiedere ininterrottamente a Palazzo, intervenire prontamente nei casi di urgenza, custodire il sigillo della Repubblica, aprire la corrispondenza di Stato con il Doge, rivestire particolari funzioni in caso di sede vacante, dare licenza agli stranieri di portare armi <sup>4</sup>.

L'incarico, previsto già dalla riforma costituzionale dell'anno 1528, li vede impegnati dopo il 1576 in un turno di quattro mesi. La legge esige per la nomina a senatore un'età minima di quarant'anni, astensione dalle arti meccaniche da almeno dieci anni, possesso di un congruo patrimonio. I Protettori quindi si presentano come persone ragguardevoli e prestigiose, anche se per l'Inquisitore sembrano assumersi un'autorità propria del Papa in materia di approvazione di nutrici cristiane e arrogarsi la funzione spettante al Sant'Uffizio in materia di libri ebraici. I capitoli del 1658 non piacciono al Pontefice «per alcuni particolari troppo pregiudiziali alla Chiesa» <sup>5</sup>. La Repubblica, costretta a chinare il capo a queste correzioni, promulga nel 1659 nuovi capitoli, ma i Protettori appaiono perfettamente consci della loro funzione e in questa immedesimati. Arrivano nel luglio del 1660 — su autorizzazione governativa — a far «perquisizione alla posta per vedere quello che viene scritto da Roma». Devono liberare infatti un gruppo di ebrei, incarcerati nelle prigioni del Sant'Uffizio ad opera dell'Inquisitore, che ha ottenuto con un inganno dal Senato il braccio di giustizia, unico caso di questo tipo finora conosciuto a Genova <sup>6</sup>.

La deferenza del governo genovese in materia di fede verso il Papato, non ammette però interferenze ecclesiastiche o sconfinamenti dell'Inquisizione in campi ad esso riservati <sup>7</sup>.

Nel 1666 i Protettori prendono posizione contro le prediche forzate. «Quale frutto

<sup>4</sup> G. FORCHERI, *Doge, governatori, procuratori consigli e magistrati della Repubblica di Genova*, Genova 1968, pp. 35-38.

<sup>5</sup> ASG, *Jurisdictionalium Hebreorum*, filza 1390.

<sup>6</sup> L'episodio già citato da M. STAGLIENO, *Degli ebrei...* cit., è ripreso da C. BRIZZOLARI, *Gli ebrei nella storia di Genova*, Genova, Sabatelli, 1971, p. 159 e seguenti.

<sup>7</sup> V. VITALE, *Breviario della storia di Genova. Lineamenti storici ed orientamenti bibliografici*, I, Genova 1955, p. 242.

possono ottenere gli ebrei — fanno osservare — dall'ascolto di prediche dai Padri Predicatori, durante le quali sono esposti alle beffe e ingiurie di tutta l'udienza e poi inseguiti da garzoni e gente vile con sassi e citroni? Non ci si accorge che nello stesso tempo in cui si tenta di persuaderli alla fede cristiana, sono dagli stessi cristiani malamente oltraggiati e la maggior parte di essi abbandonano la città?»<sup>8</sup>.

I capitoli di tolleranza concessi nel 1659 e rinnovati dopo un decennio, sono riesaminati nel 1674 con il richiesto preavviso di cinque anni, necessario per deliberare se gli ebrei possano rimanere in città o debbano essere cacciati. Compromesso tra le due soluzioni è una promulgazione di nuovi capitoli che obbliga gli ebrei all'ascolto forzato di prediche, all'imposizione del cappello giallo, alla chiusura nel ghetto, ad una limitata libertà di circolazione. I nuovi capitoli inoltre sostituiscono ai Residenti di Palazzo, come Protettori della nazione ebrea, i due Eccellentissimi Procuratori Perpetui più giovani «con la vicenda di anni 4 per ognuno»<sup>9</sup>. In questo momento i Protettori sono gli ex-Dogi, che hanno terminato da poco la carica. Il cambiamento si rende necessario — a giudizio del Governo — per la rotazione dell'incarico, cui sono soggetti per legge i Governatori di Palazzo, ai quali poi la molteplicità dei pubblici affari impedisce di svolgere le funzioni di Protettori della nazione ebrea «con l'applicarvi quella attenzione che è propria del loro zelo».

I nuovi Protettori, pur facendo adempiere le misure restrittive da poco sancite, riescono a ridurre nel 1676 l'ascolto delle prediche a cinque o sei volte all'anno, da tenersi nell'oratorio di S. Crispino, vicino al nuovo ghetto<sup>10</sup>, e solo per i maggiori di dodici anni.

I successivi capitoli concessi finalmente dopo alterne vicende nell'anno 1710, legano le funzioni dell'ufficio ad alcune disposizioni riguardanti il ghetto, ancora discriminatorie nei confronti degli ebrei, ma in pratica non attuabili per la mancata ricostruzione di esso, distrutto con i suoi cancelli nel 1679 dagli stessi ebrei. I nuovi capitoli investono dell'autorità criminale i Protettori, chiamati anche a disciplinare la delicata questione dei battesimi. Sono proibite le conversioni fino a quando — a loro giudizio — il battezzando non raggiunga l'uso della ragione. Coloro che forzassero — sia uomini sia donne — la volontà saranno puniti. Non impediscono ai parenti le visite ai loro congiunti nel luogo dove si compie per gli ebrei la quarantena del catechismo. Nel 1713 Isac del Mare — per esempio — può visitare il fratello Salomon nel convento di S. Nicola, purché il loro colloquio si svolga in lingua italiana. Nell'anno 1724 i Protettori intervengono prontamente facendo incarcerare alcuni individui, che vanno in giro per la città mostrando una lista stampata contenente le condanne del tribunale del Santo Offizio di Lisbona<sup>11</sup>, con lo scopo di suscitare il popolo contro la nazione ebrea.

<sup>8</sup> Cfr. nota 5.

<sup>9</sup> Alcuni Protettori restano in carica per periodi di tempo più lunghi: ASG, *Jurisdictionum Hebreorum*, filza 1391.

<sup>10</sup> Qui gli ebrei si sono trasferiti il 29 ottobre 1674, abbandonando il primo ghetto, ubicato nella zona di S. Sabina.

<sup>11</sup> Notizie sui processi di Lisbona sono riportate per l'anno 1720 nelle lettere del conso-

Due anni dopo, cioè nel 1726, su licenza concessa dal Maggior Consiglio <sup>12</sup> e dai Serenissimi Collegi, i Protettori deliberano una grida con la quale proibiscono a qualsiasi persona di maltrattare, ingiuriare la nazione ebraica; anche la definizione della pena, compresa una eventuale condanna alla galera, è di loro spettanza. Dopo il 1710 è richiesto il loro parere — su istanza del Senato — per le licenze di esenzione dal segno.

Da parte ebraica si ricorre spesso ai Protettori per appellarsi contro le sentenze del tribunale rabbinico, costretto a sedare controversie e a rimediare «solenni disdissenze», che sembrano caratterizzare la vita sociale della nazione nella prima metà del '700. I Protettori in questi casi ricordano agli ebrei il privilegio loro concesso di autonoma giurisdizione, non sempre da tutti accettato, contro l'interesse dell'intera nazione, che «non ha altro studio di... apportare tedio ai Nostri Protettori». Sono le parole del rabbino Pellegrino Rappa, costretto a far pervenire ai Protettori una copia di sentenza, emessa dal suo tribunale, da lui sottoscritta, ma non approvata dalle parti.

I Protettori sono ancora menzionati nell'ultima redazione dei capitoli del 1752 «nati in un clima di diffusa liberalità e tolleranza religiosa, che vede la soppressione del ghetto, del segno e di altre restrizioni» <sup>13</sup>. Sono forse segnali di un'apertura «al gran moto di rinnovamento vissuto dalla società europea dopo il 1760» da parte della classe dirigente genovese, che avrà in Agostino Lomellini, doge dal 1760 al 1762, un illustre illuminista locale <sup>14</sup>. Egli stesso, nelle vesti di Protettore della nazione ebraica, non potendosi recare a Palazzo «per un lavoro che non ammette dilazione» indirizza una lettera al sottocancelliere del Senato, perché raccomandi ad un altro Procuratore «d'istanza troppo giusta dell'ebreo a norma dei privilegi concessi, delle Bolle pontificie, e principalmente delle leggi di natura» <sup>15</sup>.

In questa seconda metà del secolo i Protettori continuano a svolgere le loro abituali funzioni; assieme ai «massari» procedono a nuove nomine di incarichi nell'ambito della nazione ebraica, a modifiche di legislazione interna, a registrazioni nel ruolo di nuovi arrivati.

---

le genovese Pietro Francesco Gavi, che scrive alla Repubblica in data 29 ottobre: «per ordine dell'Inquisizione sono state carcerate da 200 persone circa conforme si dice fra Hebrei, moli-nisti, e altri delinquenti contro la legge cattolica», in ASG, *Archivio Segreto, Lettere di Consoli*, n. 2659. Ringrazio A. M. Salone per la preziosa informazione.

<sup>12</sup> Il Maggior Consiglio si componeva di 400 cittadini di età superiore ai ventidue anni, con funzione primaria legislativa; sull'argomento cfr. G. FORCHERI, *Doge...* cit., pp. 41-45.

<sup>13</sup> G. N. ZAZZU - R. URBANI, *Ebrei a Genova. Esposizione fotografica di documenti archivistici dal XII al XVIII sec.*, Genova 1984.

<sup>14</sup> S. ROTA, *Documenti per la storia dell'Illuminismo a Genova: lettere di Agostino Lomellini a Paolo Frisi*, in *Miscellanea di storia ligure*, I, Genova 1958, pp. 189-329.

<sup>15</sup> ASG, *Jurisdictionium Hebreorum*, filza 1391. Purtroppo non si conosce il nome dell'ebreo, né la causa che l'ha costretto a rivolgersi al suo Protettore.

*Gli Eccellentissimi protettori della nazione ebrea a Genova*

Dopo l'anno 1797, quando «la prima parificazione» rende ormai superflua l'apposita istituzione, gli Eccellentissimi Protettori della nazione ebrea non hanno più ragione di svolgere la funzione alla quale erano stati chiamati nel 1658.



ABSTRACTS  
OF ITALIAN TEXTS



## THE VENETIAN JEWS AT THE END OF THE 18TH CENTURY

by MARINO BERENGO

*In January 1798, after seven months of democratic rule, the Austrian government took possession of Venice and the mainland from Isonzo to Verona. Over two million new subjects thus became part of Habsburg Europe, among them a Jewish minority of some three to four hundred thousand largely concentrated in the four major communities of Venice, Padua, Rovigo and Verona. The largest and most important community, the Venetian, immediately presented the new administration with a series of disturbing problems. The inquiries carried out and the measures taken in those troubled times afford an insight into the condition of the Venetian Jews at the end of the old aristocratic regime.*

*In October 1797 the «deputies of the Jewish citizens» provided the democratic Municipal Council with a census revealing the presence of a Jewish population of 1.626, all still residing within the bounds of the ghetto. The few months subsequent to the fall of the republic had, however, witnessed an immediate start to the infringement of the old restrictions. Jews had at once begun buying shops and houses in other parts of the city and regularly registering all such conveyances of property with the «Magistrato del Mobile».*

*For the Austrian government which took over from the democratic regime, property rights were inviolable and, once ascertained, could no longer be challenged. But it could by no means be taken for granted that the Jews were entitled to continue with their purchases. The resolute opposition of local functionaries (mostly patrician Venetians together with a few high-ranking natives of Trento and Gorizia trained in the Habsburg administration) was mitigated by the far less decided attitude of the Viennese court. The right of Jews to become property owners was not to be established as a principle but decided upon case by case as desirable or otherwise. The conflict of attitudes became explicit over the question of commercial licences. In May 1798 the Venetian authorities ordered the immediate closure of two goldsmith's shops opened in Rialto by a Jew, which, however, remained open by virtue of Vienna's express reminder that the Edict of Tolerance issued by Joseph II in 1781 was still in force throughout Austrian territory.*

*The Jews did not succeed, however, in doing away with the old prohibition against their practising crafts, trading activities — apart from the re-sale of «strazzaria» or used goods — or foreign trade. The Venetian Jewish «Università» or council was granted the status of a corporation or guild as long as it paid the two taxes of the «tansa» and the «taglione» for all its members en bloc, but the Austrian authorities refused to regard it as such with regard to freedom to work. It was not until the guilds were definitively dissolved in the Napoleonic era that Jewish rights were recognised in this specific field. As far as the Venetian Republic was concerned, the right conceded to Jews to settle in its territories had always been paid for by the regular functioning of the Ghetto's three banks, which were run at a severe loss. To guarantee the city's ability to raise loans upon pledge, the Austrian government was forced to confirm this obligation for the «Università» and signed the last such «condotta» or agreement in 1801. An archaic system, elsewhere already swept away by the reforms of the 18th century, was thus kept in existence through the pressures of war and delays in a series of reforms to place the new Venetian provinces on*



*the same footing as the rest the empire.*

*The Jews thus gained little in legal and constitutional terms from the first brief period of Austrian government (January 1798 — April 1806). However, a firm belief that the old restrictions no longer had any reason to exist and that suitable, painless ways should be sought to abolish them began to permeate public documents. By that time the greater part of foreign trade and of the financial market was controlled by Jewish firms. The drive to go beyond the gates of the ghetto had started and was not to be held back.*

## ITALIAN SURNAMES WITH A FOREIGN TOPONYMIC BASIS

by VITTORE COLORNI

*No one studying the Jewish community in Italy can help noticing that the vast majority of family surnames consist of the names of Italian and foreign cities. These names indicated places of origin which were later (generally towards the end of the 16th century) to become surnames and thus acquire a fixed form regardless of further movements. Such toponymically based surnames reflect the migratory flows which combined to form the Jewish communities in central and northern Italy — the only ones examined in this study as, unlike those of the south and the islands, they are bound by common origins and destinies.*

*The migratory flows, which began towards the end of the 13th century, were three in number. The first started northwards from Rome and passed through Latium, Umbria, Tuscany and the Marche en route to Emilia, Lombardy, Venetia and Piedmont. The second started in Germany and crossed the Alps to meet and mingle with the former in the above mentioned regions. The third, of lesser importance, started from France and expanded above all in Piedmont and on the fringes of Lombardy. A fourth wave, the Sephardic, came into being subsequent to the expulsion of Jews from Spain. This gave rise to settlements of varying strength in the Italian states willing to offer hospitality (particularly Tuscany).*

*For practical reasons, the present paper does not deal with surnames referring to Italian localities and arising from the expansion of the flow from Rome, but rather studies those from Germany, France and Spain and thus provides a list of surnames consisting of localities belonging to those countries. The picture is completed by a list of surnames linked to names of foreign cities (European and non-European) where many Italian Jewish families originated. Documentary references and the relative bibliography are provided by the notes for each surname. The study is thus scientifically conducted and provides a basis for all kinds of reference and further research.*

## THE JEWS IN PUBLISHING AND IN THE BOOK TRADE

by LUIGI BALSAMO

*The 16th century saw the production of splendid editions of the Hebrew Bible, of the Talmudic treatises and of Jewish literature as a whole, above all by printers in Venice but also in Sabbioneta and Ferrara. Subsequently, however, the restrictions and censorship of the Counter-Reformation were to reduce publishing activities to the production of ritual and devotional material or, as in Mantua, to administrative publications and pragmatic edicts regulating community life. While activities in Piedmont were sporadic and of little substance, in Leghorn the «nazione ebraica» was reinforced by a flow of fellow-believers from the whole of the Mediterranean area and was able to create itself an almost normal life and structures thanks to the jurisdictional autonomy granted by the Grand Duke of Tuscany. Alongside schools and academies, space was also found for the production of books, which, after an initial attempt halfway through the 17th century, was to become established about a century later in a period of stability and general prosperity. There were numerous printing works, most of which run directly by Jews, and at least six hundred editions were published documenting the community's studies and religious life as well as occasional events. Together with editions of the works of Rabbi Malhi Accoen, there is an abundance of unpublished works reflecting the needs and daily life of the orderly and industrious community which helped turn Leghorn into one of the major commercial ports of the Mediterranean also as regards the book trade.*

*In Emilia, a traditionally hospitable region for Jews, book-selling came to the fore through the activities of Beniamino Foà, an outstanding figure at the court of Francesco III in Modena. Banker of the Ducal Chamber, superintendent of the Ducal Library and the University's printing works, Foà supplied his book-shops with thousands of books published in Europe's leading publishing centres, which he himself purchased in the course of repeated journeys. His catalogues offered cultured readers, and not only those in the territories of the House of Este, the pick of enlightened literature in all fields, including those of oriental and biblical studies, which were then expanding in correspondence with the establishment of specific university chairs (in Modena and Parma, for example). Foà also published, but «discreetly», i. e. without his name appearing on the books produced by the «Società Tipografica» to whose founding in 1771 he had so decisively contributed by providing the capital together with Emanuele Sacerdoti, another banker of the Ducal Chamber. He thus made a considerable contribution to the spread of a scientifically orientated culture open to the international ferment preparing the way for the great political and social upheavals of the end of the century.*

*Another interesting figure is G. Beniamino Kross, who was of Polish origin and was active in publishing and book-selling in the area of Modena, Carpi and Guastalla, where he provided readers of average culture with religious texts as well as «useful and honest entertainment».*

## THE PIEDMONTESE JEWS IN THE AGE OF ABSOLUTISM

by RENATA SEGRE

*The paper is the fruit of lengthy documentary research carried out in archives throughout Italy and especially in Piedmont.*

*The long reign of Vittorio Amedeo II was characterized by the consolidation of political, administrative, social and economic structures as well as unprecedented territorial expansion. In that period, the State's central Jewish «Università» or council — juridically established in Turin but with branches scattered among towns (Asti, Vercelli, Cuneo and Mondovì) and feudally-structured agricultural villages (Racconigi, La Manta, La Loggia and Rocca d'Arazzo) — came to include communities with differing histories, legislation and structures. Alessandria was wrested from Spanish Lombardy and Monferrato from the dominion of the Gonzaga family.*

*The inferior legal status of the Jews was similar to that found in other parts of Italy. What distinguished the Piedmontese Jews of the time was the fact that they were not confined within ghettos. Only in the capital were Jews assigned a residential quarter in 1680 (in the «Ospedale della carità»), but this was an episode to be seen in the context of plans for rebuilding the city.*

*The Alessandria community enjoyed the privileges obtained by the Jews of Lombardy from the Spanish authorities halfway through the 16th century, and the Jews in Monferrato had succeeded in establishing themselves, above all in money-lending.*

*A change in the House of Savoy's policy towards the Jews came with the Costituzioni regie of 1723, which were aimed at regulating Jewish life and economic activities. The construction of ghettos then became obligatory. While it is true that the choice of location and implementation was left to local councils, it still involved a massive redistribution of the whole urban population since the Jews, who had previously occupied shops in the central areas, were now confined to the outskirts. Al though pigeon-holed in the rigid structure of the ghettos, the Jews occasionally managed to wrest concessions to evade the strict laws on segregation (in 1743, for example, the ten-year «condotta» or agreement for the «antichi Stati» authorized them to rent warehouses and depots for goods and provisions outside the ghetto).*

*While the main entrepreneurial activity of textiles and clothing involved a greater capital outlay, the other typically Jewish activity, gold and silver work, was based on a high degree of specialization and a closely-knit network of centres for buying and selling. 18th-century public documents present a picture of the ghetto as bustling with craftsmen and small-scale domestic operators. However, the precarious nature of these activities was such that any obstacle could plunge the ghetto into crisis. In 1772 the community of Alessandria offered a dismal picture of poverty, while in Monferrato unemployment and forced idleness gave rise to police measures.*

*In 18th-century Piedmontese society, the atmosphere was increasingly one of progressive isolation for the Jews. This goal was pursued by the religious authorities, despite resistance from government bodies, with a bitterness that was to grow in the reign of Carlo Emanuele III. The Jewish presence in Piedmont was useful for the expansion of resources and for fiscal needs, but was not to be allowed to create problems as regards public order, and still less in the fields of doctrine and culture.*

*A text from 1798 still affords evidence of this isolation and of the difficulties encountered by Jews in assimilating the advanced ideas now rife in Piedmont as in the rest of Europe. It opens with a profession of loyalty of all Jews to the monarchy, so sorely tried by «these sad events». Only with the stability of Napoleonic government were the Jews to show readiness to attenuate their isolation and take an active part in the life of the country.*

## BETWEEN TOLERANCE AND REPRESSION: ROME AND THE JEWS IN THE 18TH CENTURY

by MARIO ROSA

*The aim of the paper is to provide an overall outline of Rome's attitude towards the Jews during the 18th century as it resulted from the interweaving of the Papal State's political interests and the more general religious and ecclesiastical tendencies of the Catholic Church. While the repressive anti-Jewish policy of the Counter-Reformation was still half-heartedly pursued at the beginning of the century, the main problem in relations between Rome's Jewish community and the Holy See lay in the community's debts to the Apostolic Camera. Attempts to find a solution began halfway through the 17th century and were to culminate in the investigation of 1731-1732 promoted by the Holy Office. This receives detailed analysis in the paper, which also makes use of new archival material. However, disputes between the Holy Office and the Apostolic Camera together with clashes within the community over the division of the fiscal burden were to block any solution to this specific problem advanced in terms of the cautiously reforming policy of Clement XII's pontificate.*

*The proposals for an anti-Jewish edict backed by the more intransigent members of the Roman Curia also having come to nothing, a return to a policy of repression took place under Pope Benedict XIV. The paper establishes the characteristics and limitations of what historiography has widely stressed as this Pope's tolerance. While, on the one hand, failure to solve the debt problem led to the Roman Jewish community's being declared insolvent in 1755, on the other a Papal edict of 1745 and two decrees of the Holy Office in 1745 and 1751 paved the way for the Papal edict of 1751 bringing a sudden end to 40 years of comparative tolerance. The paper analyses this change in the context of Benedict XIV's pontificate, of relations between Catholic culture and the Enlightenment, and with reference to fresh outbursts of contemporary anti-Jewish feeling in Europe.*

*At the same time, however, the Roman Church was to take a stand against the anti-Jewish persecutions under way in Poland. The important Papal Bull A quo primum issued by Benedict XIV in the same year of 1751 seemed to take over the comparatively tolerant tendencies born in the more open Catholic culture of the middle of the century. These tendencies were to find expression in 1759 in the vote cast by Cardinal Lorenzo Ganganelli (later Clement XIV) before the Holy Office with regard to traditional charges of ritual murder, which had been renewed with*

*particular reference to the Polish Jews.*

*One result of the period of tolerance characterizing the short reign of Clement XIV (1769-1774) was the more open and flexible spirit of Catholic apologetics and debate with regard to the Jews expressed in the works of Gian Bernardo De Rossi. This, however, did not fail to give rise to deeply-felt and polemical reactions paving the way for further change under Pius VI. The return to anti-Jewish legislation inaugurated by Pius VI's edict of 1775 is set in the context of the repressive and intransigent policy adopted during his pontificate also towards the more general calls for reform and reforming movements in European society at the end of the century. Episodes of intolerance and even literary celebrations of anti-Jewish feeling, such as those presented in the Arcadian Academy by the poet Vincenzo Monti, were to mark the reign of Pius VI, in contrast to the more tolerant attitude expressed at the same time by Joseph II's Edict of Toleration.*

*Nevertheless, other sectors of Catholic culture, especially those influenced by the reforming aspirations of European Jansenism, were farsightedly to develop a different attitude towards the Jews, which led to their emancipation during the Revolutionary period and the Napoleonic era.*

#### DOCUMENTS CONCERNING THE HISTORY OF THE JEWS IN THE PAPAL STATE CONTAINED IN THE ARCHIVES OF THE APOSTOLIC CAMERA

by FAUSTO PUSCEDDU

*Despite the damage and disorder brought about by dispersion and historical vicissitudes, the archives of the Apostolic Camera remain one of the most important documentary sources for the history of the Jews in the Papal State.*

*The cameral documents housed in the Rome State Archives (14th-19th centuries) are not at present arranged organically, i.e. reflecting the authorities they were produced by, but in a non-original order resulting partly from administrative procedures and partly from later decisions to gather, select and arrange the documents in miscellanies according to subject. Thus, of the three cameral archives properly so-called, only Camerale I is arranged in original series respecting the functions and procedures followed both in book-keeping and in the various operations of notaries, secretaries and registrars. Camerale II is arranged by subject, i.e. the documents are gathered together under subject headings regardless of their origins. Camerale III also has the general character of a miscellaneous deposit but is arranged in terms of place rather than subject.*

*To these three major series must be added the archives of the «Presidenze», «Prefettura» and «Tribunali».*

*It is, however, seldom that continuous series regarding the Jews are to be found in the cameral archives. This is due to the fact that the Apostolic Camera was not an ad hoc authority set up specifically to deal with the Jews, such as existed in other pre-Unification states, but a body with general functions applicable throughout the territory, and thus also to the Jews settled there.*

However, over the years there was increased interference by the Apostolic Camera in matters relating to the supervision and surveillance of the Rome ghetto and of the other Jewish communities in the Papal State. Apart from questions of a religious nature, for which the Inquisition was responsible, by the 17th century the government of the communities in the Papal State was almost exclusively in the hands of the Camera.

The typology of the documentation relative to the Jews thus presents a great deal of variety. In Camerale I, for example, the *Diversorum* contain authorizations to enter the Papal State, licences to run pawn-broker's shops and documents regarding prisons and the conditions of Jewish prisoners. Camerale II contains provisions concerning rents and the *jus gazzagà*, the payment of the 5% levy, freedom of trade for fairs, the badge Jews were required to wear and financial services. Moreover, in addition to matters such as water, commerce and industry, pawn-shops, tithes and customs, there are 23 bundles of documents under the heading *ebrei*, which are of remarkable interest not only for the Jewish community of Rome but also for those of Ancona, Perugia, Senigallia, Ferrara, Urbino and Avignon. Finally, under the heading of «*communes*», Camerale III contains an abundance of material on the ghettos of Avignon and Comtat-Venaissin, of Senigallia, Ferrara and Rome.

The volumes of specially delegated congregations bring to light problems of various kinds examined and settled by specifically created temporary commissions of Cardinals. Their rulings became normative principles, as in case of the 1682 decision on usury or that regarding the condition of the Jews in the capital in 1703. The hundreds of pages of information provide a highly detailed view of the economic and social history of the Jewish communities, offering not only statistics but also a glimpse of life within the ghetto and its relations with the Christian world.

#### «THE SONGS OF SOLOMON» BY SALOMONE DE' ROSSI: AN AMALGAM OF ITALIAN AND HEBREW TRADITIONS

by MASSIMO ACANFORA TORREFRANCA

The lecture deals with *The Songs of Solomon* (*Hashirim asher liShlomo*) a collection of 33 pieces for different vocal ensembles (from 3 up to 8 voices) published in Venice in 1622-1623. It is the only collection of polyphonic music based on Hebrew texts prior to nineteenth century. The texts are taken from the Bible, mainly from the book of Psalms, and from the large body of post-biblical Hebrew religious poetry. They are connected to liturgical and para-liturgical occasions. The author is Salomone de' Rossi, a Jewish composer from Mantua (1570 ca. -1630 ca.) who also wrote eight books of vocal music based on Italian secular texts and four books of instrumental music which are considered important in the development of seventeenth century style. Leone da Modena wrote the preface to the «Songs».

The lecture is built on the hypothesis that *The Songs of Solomon* represent an amalgam of Italian and Hebrew traditions with regard to the use of music and with regard to the

*treatment of the texts. Their publication was preceded by several attempts by Leone da Modena to introduce the practice of art music in northern Italy synagogues. In the dedication of the Songs de' Rossi himself tells us that he composed music on Hebrew texts for many years. He also writes that his purpose was «to increase (the beauty of) the Psalms», and that he «submitted many of them to the laws of music in order to make them more fascinating».*

*De' Rossi's musical treatment of the Hebrew texts is very respectful of their form and characteristics: word's intelligibility seems to have been one of the main concerns of the composer. He largely adopted a homophonic, chordal style based on the synchronic movement of the voices. On that time, Catholic ecclesiastical authorities and Christian scholars were very concerned about a deeper respect of the texts set to music: as a result of that, the adoption of a homophonic, chordal style became a wide spread phenomenon in both sacred and secular music at the turn of the sixteenth century. Some of the musical techniques used by de' Rossi in the Songs can also be found in a great number of Psalms written by Christian composers in northern Italy and particularly in Mantua (G.G. Gastoldi, C. Monteverdi and others).*

*Compositional devices used on that time have very important implications with regard to the interpretation of the texts. Repetitions of words, melodic extensions on single syllables, musical description of some words through specific techniques represent a significant emphasis, and therefore a significant interpretation of the text. De' Rossi's use of such means is very careful and it meets the Jewish traditional interpretation of the texts which he set to music.*

*The Hebrew texts present problems with regard to their suitability to music which no one has dealt with before de' Rossi. The music pieces included in the Songs allow sometimes different readings, i.e., different solutions to syllables' placement and words' accentuation: from this point of view, the Songs seem to be torn between Italian and Hebrew traditions.*

## PAUL-LOUIS-BERNARD DRACH, THE LAST CHRISTIAN CABALIST IN THE ROME OF THE RESTORATION

by FAUSTO PARENTE

*David Drach was born in Strasbourg in 1791 and the initial stages of his education were provided for by his father in person. His precocious flair for study was such that he entered into contact with illustrious figures of the Jewish world in France while still very young. He went to Paris in 1811 to complete his education in the «profane» studies and there found a far more open-minded attitude towards new ideas than in Alsace.*

*His marriage to Sara Deutz, daughter of France's first Chief Rabbi, did not prevent his contacts with Catholics. He embarked on deep studies into the patristic writings and was struck by the accusation that the Jews had tampered with the text of the Bible. This led him to project a collation of the masoretic text of the Bible. This led him to project a collation of the masoretic text with that of the LXX as preliminaries to a reconstruction of the authentic Hebrew text. His*

attention focussed on the Messianic prophecies and he became convinced that, although the «literal» interpretations of pharisees and rabbis had concealed their «true» meaning, the Jewish tradition itself held the authentic «key» to their understanding. Drach was baptised in 1823 with the name Paul-Louis-Bernard.

The principal source for the reconstruction of Drach's biography, at least as regards the period of his Jewish cultural upbringing and conversion, is his own *Lettre d'un rabbin converti aux Israélites ses frères sur les motifs de sa conversion*, which was published in Paris in 1825, two years after the event. Reconstruction of his subsequent history is hindered by the scarcity of archival material. In any case, the future facing him was now more uncertain and precarious. On arriving in Rome in 1830, he made contacts with members of the Curia and found a protector in the person of the future Pope Gregory XVI. Ten years later, however, Drach returned to Paris (he explains his reasons in the preface to the first volume of his best known work, *De l'Harmonie entre l'Eglise et la Synagogue*, 1844). His intention was, in fact, to collaborate with Migne on both an encyclopedia and series on patristics. However, this stay in Paris must have proved anything but easy. He returned to Rome in 1862 and died there in 1865.

Consideration of Drach's work as a whole makes it possible to state that his cabalistic interests, which were already present at the moment of his conversion, became increasingly central over the years. He made use of cabalistic writings such as the *Sefer ha-Zohar* and of cabalistic concepts in the best tradition of the Christian cabala.

His own lifetime witnessed the first attempts to provide the cabala with a historical dimension by studying its origins, development and conceptual characteristics from a philosophical point of view. However, claims such as that purporting to derive the cabala from Islamic mysticism (the approach adopted by Friederich August Gottreu Tholuck in 1837) denied any possibility of its containing authentic traditions. Drach refuted these interpretations and defended the «true» cabala «qui s'enseignait dans l'ancienne synagogue et dont le caractère est franchement chrétien», distinguishing it from the «false» or «new» cabala, i. e. what the «true» cabala «est devenue entre les mains des docteurs cabalistes de la synagogue infidèle qui a fait divorce avec ses principes».

He set himself, and rightly so, within the tradition of the «Christian cabala», but should also be sharply distinguished from his predecessors and considered in terms of his rightful cultural and religious context. Culturally, Drach was a man of the 18th century (one should bear in mind the general lowering of French Catholic culture in the early 19th century, mainly due to the Revolution's abolition of the learned orders). As regards religion, however, he is a typical expression of the traditionalistic and esoteric Catholicism of the Restoration. He should thus be considered and appraised from both these standpoints.

However, historical studies into the cabala were already under way and Bareille's article for the *Dictionnaire de Théologie Catholique* at the beginning of the century was forced to conclude that «la cabale ne contient rien de spécifiquement chrétien».

The long adventure of the «Christian cabala» thus came to a definitive end. However, no student of Restoration Catholicism can afford to overlook this converted Jew and his original contribution to the religious thought of his time.



## SALOMONE FIORENTINO: FAITH, CIVIL COMMITMENT AND ELEGY

by SERGIO ROMAGNOLI

*In the Tuscany of the late 18th century ruled over by the House of Lorraine, Salomone Fiorentino, the Jewish son of a modest shopkeeper from a provincial backwater, was to make his way into the world of secular culture and win public academic acclaim.*

*Previous studies concerning Fiorentino (Odoardo de Montel in 1857, Ettore Levi Malvano in 1907, Aurelia Josz in 1926 and Alfredo Sabato Toaff in 1949) encountered the same difficulties as exist today in piecing together the available biographical fragments, the principal stumbling-block being the lack of any systematic documentary inquiry regarding the Jews in 18th century Tuscany.*

*Firm data are provided by a few documents from the end of the 18th century (a receipt for payment for the hire of carriages dated July 30th 1799) and the first decade of the 19th. They regard his movements from Siena to Florence in search of a safe refuge for himself and his numerous family and his being awarded a chair in «belles lettres» at the «Università israelitica» of Livorno. He was to occupy this post until his return to Florence in 1808, where he remained until his death in 1815.*

*There is more to be said as regards Fiorentino's literary activities. He was the first Jewish poet in the Italian language and produced both laudatory works (among which a «free ode» in honour of Napoleon) and translations from Hebrew (an extremely demanding task since, as he put it, the beauties of the Hebrew language «... are loath to leave their own setting and reject the advances of other living languages...»), where he combined faithful observance of the original with the greatest care in rendering the evocative force of Hebrew prayer in Italian.*

*A comparative study of his activities as a translator with those of previous and subsequent translators of the Psalms of David would be able to shed light on the value of his noble efforts.*

*The observance of religious principles, sense of family and memory of traditions permeate his Elegies, which were largely written in memory of his first wife and constitute the high point of his poetry. Memorable are both the second elegy, entitled Alla Morte, in which Fiorentino dwells on the theme of conjugal love and sets it firmly within the order Divine creation, and the elegy commemorating his child's premature death (later recalled by Carducci when writing his *Funere mersit acerbo*), which concentrates on filial love with the anguish peculiar to a threatened and scattered people striving to safeguard its identity. However, all the elegies deserve to be remembered for the independence of their motifs from those in vogue with the Arcadian Academy and for the way they lead us back into the Jewish world which their creator never abandoned but participated in fully all his life.*

## BAROQUE SYNAGOGUES IN PIEDMONT

by DAVID CASSUTO

*In 1730, Duke Carlo Emanuele III di Savoia repeated the edict restricting the Jews throughout his duchy to ghettos. This time, however, the law was enforced, making 1730 a decisive year for the Jews of Piedmont in many ways. Almost all the synagogues in Piedmont and the neighbouring provinces were established in the decade following that date. They were initially placed in provisional locations in the ghettos, usually in cellars or ground-floor flats. Only after the Jews had internalised the significance of ghetto life did they select permanent sites for their houses of prayer.*

*During the first year after the effort to relocate to their new confines, the Jewish community settled for temporary furnishings for their synagogues, and half of the eighteenth century would pass before they began to install permanent furniture. Most Jewish devotional interior furniture therefore date from the mid-18th century.*

*This article discusses the late-Baroque style typical of the synagogues of Piedmont, which had French tendencies but lagged somewhat behind French stylistic practice.*

*After surviving the initial years of hardship, and now accustomed to the overcrowding and the insult of their lives, the Jews of Piedmont returned to their long-established trades and, shortly thereafter, regained their economic status.*

*The situation improved so much that a «General Convention of all Jewish Communities of Piedmont» held in 1756 issued a *Prammatica* whose resolutions included a call to individuals to refrain from excessive self adornment in public. Probably the same restriction was applied to donations to public institutions that glorified the donors' names. Donations had to be anonymous. All this was done in order not to provoke the hatred of gentile neighbours and the envy of fellow Jews in the ghetto.*

*Violators of the *Prammatica* were fined, with the proceeds pledged to the community organisation or the synagogue for public purposes. By these two means — anonymous donations and fines — the communities became affluent and could afford to furnish the synagogues lavishly without dedicating the results to anyone. Within a short period of time this resulted in the creation of wonderfully designed «miniature» synagogues throughout the Piedmont districts.*

*Although the inscriptions on the synagogue walls do hint at the donors' names and identities, no one is mentioned explicitly. To fully understand the construction and interior design of these synagogues, one need only decipher the «oblique messages» on the walls. The inscriptions also contain hidden dates and events connected to these synagogues. Again, however, explicit mention of the donors' names and stature was forbidden.*

*A correct reading of the wall inscriptions reveals many of the events that concerned the various localities and communities. The author, after decoding several representative inscriptions, concentrates on the furniture of three synagogues — Carmagnola, Chieri, and Trino Vercellese. The similarities and stylistic connections among the three synagogues is proved beyond any doubt, and the date of their construction is deduced as being in the 1760s.*

*The author presents the reader with the hypothesis that the three synagogues were designed by Benedetto Alfieri, the architect of the royal house at the time, and suggests that the carpenters*

who worked on parts of the magnificent furniture were the Riva brothers, Domenico and Francesco.

The Piedmont synagogues came into being during the 100 years in which the Jews were locked up in ghettos. When the ghettos were liberated in 1849 — a positive event in all senses — the small communities vanished. Only larger communities, such as Alessandria, Vercelli and Torino survived, and they created «modern» houses of worship that met totally different architectural criteria rooted in new conceptual trends in art and architecture.

## THE ARCHIVES OF JEWISH UNIVERSITY OF REGGIO EMILIA

by GINO BADINI

*The State Archives in Reggio Emilia contain various sets of documents relating to the history of the Jews in the province of Emilia. Among the most significant should be mentioned those of the Università israelitica and of the Congregazione del Ghetto.*

*The former were acquired in 1909 and are traditionally divided into two sections: the «Bassani» archive, whose arrangement and inventory were the work of Israel Biniamin Bassani (rabbi, 1703-1790), and the subsequently formed «new» archive. The documents of the Congregazione del Ghetto consist of 14 volumes and bundles dating from the period 1669-1672, when the Jewish enclosure was established in Reggio Emilia by decree of Duchess Martinozzi.*

## SOURCES FOR THE HISTORY OF THE JEWS IN LEGHORN - THE LOCAL ARCHIVES

by PAOLO CASTIGNOLI

*With a view to reconstructing aspects of the economic and social history of the Jewish Community in Leghorn, the author indicates certain fonds housed above all in the Livorno State Archives (LSA) and the Archives of the Local Jewish Community (ALJC). The paper deals with seven themes, for each of which documentary references are provided.*

1. - Origin and Organization of the Community. *The privileges granted to Jews by the 1593 «Legge livornina» (Law of Leghorn) encouraged Jewish settlement in the city. Almost all the documentation concerning the life and organization of the Community is to be found in the ALJC. Political matters are documented in the 12 registers recording the deliberations of the joint bodies (1693-1808); appointments are recorded in the three registers entitled «Elezioni e uffici» (1642-1832).*

2. - Civil and Penal Jurisdiction. *In cases between Jews, civil jurisdiction was exercised by the «massari». In cases involving Jews and Christians, this responsibility was entrusted to the Governor and, from 1772, the «auditore vicario» (LSA, Atti processuali civili del tribunale di Livorno). Cases involving merchant shipping came under the authority of the Pisan Sea Consuls (documents held in the Pisa State Archives). The court of Leghorn exercised penal jurisdiction over Jews in particular cases (documents held in the LSA). The French government's reform of judicial administration in 1808 brought an end to this privileged position.*

3. - Relations with the Christian World. *The Holy Office impeded the return of Jewish converts to Judaism (Pisa Archiepiscopal Archives, files regarding the Inquisition). Evidence of continual conflict between Church and State authorities is found in the Regio diritto fond of the Florence State Archives. Despite the rights granted under the «Legge livornina», there is evidence of continuing persecution of the Jews, including proclamations forbidding their ill-treatment (LSA, Asta pubblica).*

4. - Demography and Settlement in the City and in Communal Territory. *A vast influx of migration fostered the rapid growth of the Jewish Community in Leghorn between the end of the 14th and the beginning of the 15th centuries. Systematic documentation of trends in births and deaths is not available. More organic documentation is found for the Napoleonic period (1808-1814) in the civil registers of the Leghorn Local Historical Archives. Jewish settlement in Leghorn and in the area of the presentday Commune is registered in the Decima di Livorno fond in the LSA.*

5. - Economic Activity. *For maritime trade, which played a central role in the activities of Leghorn's Jews, there are no direct sources, the series of registers of the free port having been*

lost during the last century. The indirect sources available are: the series of Atti processuali civili in the LSA and the Notarile postcosimiano, Mediceo del principato, and Mercanzia fonds of the Florence State Archives.

6. - Culture. *The Jewish community included a flourishing Talmudic school with a well-stocked library as well as various Talmudic and literary academies where illustrious rabbis taught. In the 18th and 19th centuries, various printing works were set up to spread Jewish works in various languages (ALJC, the series entitled Deliberazioni and Minute).*

7. - From the Reforms of Pietro Leopoldo to the French Revolution. *Despite certain episodes of popular intolerance, the government of Pietro Leopoldo, Grand Duke of Tuscany, was a time of great civil progress for the Jews.*

*The French Revolution aroused hopes in certain Jewish circles (LSA, Governatore, Atti economici, 1780-1807). For reflections of Napoleonic reform in the government of the Jewish Community in Leghorn, see Concistoro, 1810-1814, in the ALJC.*

## THE PRESENCE OF JEWS IN SARDINIA. ARCHIVAL RESEARCH REGARDING THE XIV-XV CENTURIES

by GABRIELLA OLLA REPETTO

*The history of the Jews in Sardinia was examined for the first time in the late 19th century by the historians I. Pillito, G. Spano and P. Amat di S. Filippo. In 1952, a study was carried out by A. Boscolo on the basis of unpublished documents in the Archives of the Crown of Aragon in Barcellona. In the 1980s, the first Jewish settlements in Aragonese Cagliari have been the object of studies by C. Pillai.*

*The author of the paper has unearthed interesting documents in the Cagliari State Archives, above all with regard to the life of the Jewish communities in Alghero and Cagliari. Her attention has been particularly focused upon the study and summarizing of documents concerning Jewish settlements in Sardinia during the 14th and 15th centuries. The 650 documents examined so far cover the period 1332-1512 and have provided data calling into question the views put forward at the first congress on «Italia Judaica».*

*The documents in question reveal migratory flows of Jews from Languedoc, Provence and Catalonia, and the presence of two large and closely connected Jewish settlements (aljamas) in Alghero and Cagliari. Interesting information is also provided as to family life and the position of women in Jewish communities. Much of the work carried out appears to have been of the artisan type, a sector hitherto unmentioned by sources. The Sardinian Jews carried on trade with other Mediterranean countries and present a wide range of varying economic levels. Relations*

with Christians appear to have been untroubled. There is also interesting documentary evidence of numerous conversions subsequent to King Ferdinand's expulsion of the Jews from Sardinia in 1492.

Once completed, G. Olla Repetto's study of documents from the Cagliari State Archives will provide a substantial contribution to the history of the Mediterranean prior to the discovery of America.

## THE MOST EXCELLENT PROTECTORS OF THE JEWISH NATION IN GENOA (1658-1797)

by ROSSANA URBANI

*The sources used for this study into the office known as the «Protettori della nazione ebraica» are the documents kept in the Hebreorum files of the Genoa State Archives. The Protectors are first mentioned in the 1658 «Capitoli di tolleranza» and were responsible for protecting the lives of Jews in Genoa and regulating the community's internal organization and relations with the government and citizens of the Genoan Republic. The Protectors were two «Eccellentissimi Governatori di Palazzo» chosen from among the senators. Their tasks included the norms of closure and opening for the ghetto; permission for Jews to have female Christian servants; access to the ghetto for judiciary officials; and authorization for the reading of certain Hebrew texts. The office aroused the opposition of the Inquisition, which saw it as a challenge to papal authority.*

*The 1674 «Capitoli di tolleranza» established that the Protectors of the Jewish Nation were to be the two youngest «Eccellentissimi Procuratori Perpetui». The «Capitoli» of 1710, which assigned the Protectors authority in criminal cases, forbade conversion and hence baptism until the child had reached the age of reason.*

*In 1726, the Protectors issued proclamations forbidding the insulting or ill-treatment of Jews. They themselves were to set the punishments for offenders.*

*The atmosphere of religious toleration established in the later 18th century led to the abolition of the ghetto and other restrictions.*

*In 1797, the office of Protectors of the Jewish Nation disappeared with the emancipation introduced by the «prima parificazione», or first step towards equality.*



ABSTRACTS  
OF HEBREW TEXTS





## THE CHARACTER OF RABBI MOSHE HAYIM LUZZATTO AS REFLECTED IN NEW SOURCES

by MEIR BENAYAHU

*The character of Rabbi Moshe Hayim Luzzatto (b. 1707) is unique. His work and his experiences, as well as his influence on Jewish thought and literature, all possess a special nature.*

*His character was established during the time when Rabbi Yeshayahu Bassan came to teach Torah in Padua (1715). Luzzatto accepted most of his teachings and modeled himself after him. In 1725, before he had reached the age of twenty, he was crowned with the title of scholar, and four years later he was ordained a rabbi. In his teacher's home he had read kabbalistic works and at age thirteen had already delved into the writings of Rabbi Yitshak Luria.*

*His interest in kabbala notwithstanding, he did not forsake the way of life of young men his age. He studied Latin and literature and did not avoid parties. At the age of fifteen he had already written poems. At the twenty he reached the highest levels of spiritual exaltation when a powerful experience changed the course of his life. A maggid, a messenger from heaven that reveals Divine knowledge, appeared before him in a vision. The appearance of the maggid was a precursor to further heavenly revelations. Together with this, a band of followers had begun to form around him. When the story of the maggid became widely known he began to be attacked, not only in Italy but in Germany and Poland as well. As a result of this controversy, he was initially enjoined from composing works in the fashion of the Zohar according to the maggid. In the end, a ban was decreed against all his works and their consignment to a closed archive ordered.*

*At the same time, Luzzatto revived his band of followers, naming it the «Society of the Seekers of God». The members of this group signed a compact that they would study the Zohar day and night in shifts in order to bring about the healing of the Divine presence (tikkun haShechi na). They believed that God's presence had gone into exile together with the Jewish people and could not be redeemed until the people's redemption; in the meantime forces of impurity had attached themselves to it, causing it to endure great suffering. Luzzatto's confession, which has been discovered among his works that were consigned to the archive, opens portals for understanding the inner world of his band of followers. The confession is worded in a language that is gentle but contains an element of demand. For every sin that Israel has committed it has been punished many times over; the people are afflicted because of their attachment to God. Luzzatto reaches the high point of his charge when he says: If we have done evil, «others have done greater evil»; has not the time come for you to do justice to an oppressed people. In a moment of ecstasy there comes a cry: Enough, enough to flail while Your sanctuary lies profaned. They continue to rise up with the question beating on their lips, How long! It is as if Luzzatto were shouting to Heaven while all the members of his band follow him and respond with a roar from the heart, «How Long».*

*A new turning point takes place in Luzzatto's world after the banishment of his writings based upon the maggid. Evidently the development of his work and the stages of redemption*

*that were bound up with it came so quickly that his spirit could not keep up with them. It may be as well that he was waiting for a sign from Heaven or a miracle that was long in coming, or perhaps that hoped that the miracle would take place in the Land of Israel after he had migrated there.*

*In 1743 Luzzatto, together with his wife and son left Amsterdam for the Land of Israel. When he arrived in Akko an epidemic broke out, claiming his life and those of the rest of his family within a few days.*

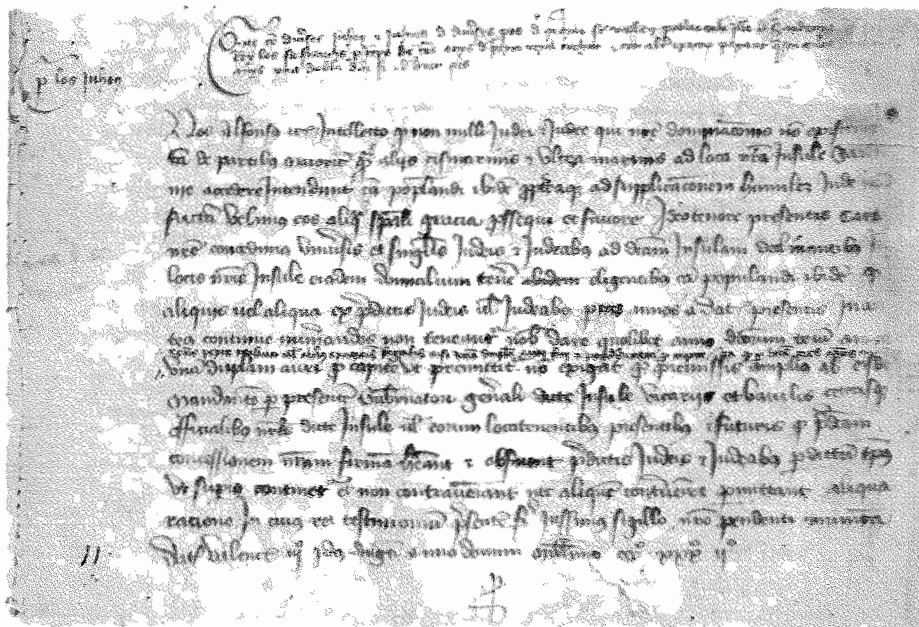
## MOSES HAYIM LUZZATTO'S DOCTRINE OF DIVINE GUIDANCE AND ITS RELATION TO HIS KABBALISTIC TEACHINGS

by YORAM JACOBSON

*Luzzatto's starting point in discussing the ultimate goal of creation is God's will to manifest His absolute uniqueness. The process of this manifestation is a dialectic one, in which concealment in the beginning is necessary to revelation in the end. Luzzatto emphasises that Evil was created by God — concealing His goodness — in order to be destroyed, thus revealing God's uniqueness as the only ruler of the universe. Thus Evil is bad in itself and in the beginning of cosmic history, but good from the point of view of its end, as its destruction expresses God's will to manifest His uniqueness. In this complicated process man has an active task. In the purity of his early days this task took place only on the level of perception, but after Adam's sin man has had to struggle against Evil a powerful reality.*

*The origin of Evil, which has no positive potential root in the Divine completeness, is explained as the diminishing of the Divine life, as an act of self restriction: God restricts His endless power in order to reveal Himself as almighty at the end of days. This is the source of the distinction between two forms of Divine guidance — that of uniqueness, as Luzzatto calls it, and that of judgement, called also the guidance of choice — the choice between good and evil, reward and punishment. According to the latter man is, so to speak, sovereign and acts according to his own will, while God merely sees and reacts. But in the depth of this guidance the former guidance of Divine uniqueness moves, hardly recognizable. Its goal is the ultimate redemption at the end of cosmic history.*

*The connection between these systematic ideas and Luzzatto's Kabbalistic teachings is very close. In the first place, Kabbala, is not a complicated theosophy, but a doctrine of Divine guidance in which man has to take an active part. According to Luzzatto the basic notion of Kabbala and its starting point is that of the uniqueness of the Divine rule. The important Lurianic idea of Tsimtsum is explained by him as an act of concealing the Divine completeness and creating an impaired world. The strange notion of the «centre» of Ein-Sof, in which the Tsimtsum took place, is explained as the Divine uniqueness, the starting point of all cosmic events from the first*

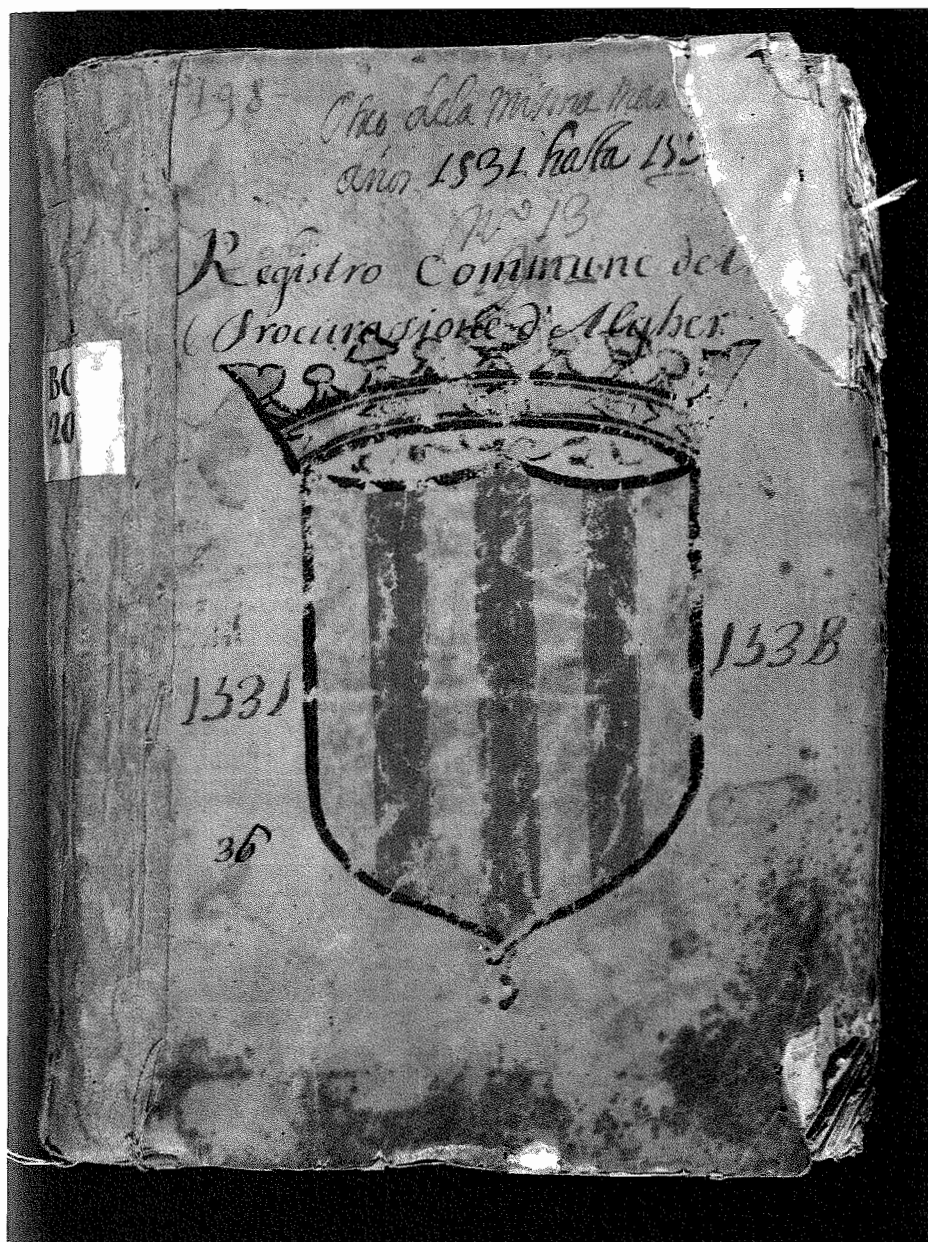


33) Concessione di Alfonso IV, re d'Aragona, a tutti gli ebrei ed ebrei di Maiorca di un'esenzione da tributi per incrementare il popolamento della Sardegna, Valenza, 1933 agosto 11 (Archivio di Stato di Cagliari, Antico archivio regio, Prammatiche, istituzioni e carte reali, vol. B5, c. 132v).









37) Coperta di un registro cinquecentesco della Procurazione Reale, ufficio incaricato della liquidazione dei beni degli ebrei del 1492, Alghero, 1531-1538 (Archivio di Stato di Cagliari, Antico archivio regio, Procurazione reale, vol. BC 20).



In Genova 6 de Agosto de 1665 Año Estado de Genes La oracion de la  
noche En nuestra Synagoga se Pregone Publicamente como El salito, que de  
Parte del <sup>no</sup> 100, y ena nuestra Protector Paulo Geronimo Pallavicino a  
Jehosua a si los Hebreos ingieren el Libro Absente conforme se mande  
en los Denignos Capitulos; De que de lo contrario tenian orden los Dignos  
para Prentar al que hallaren sin el dho Libro; De que doze

Ishac Ysrael Machado

In Genova 8 del Suo dho Mes Año de Bolua a hazer El ultimo -  
Pregon Anulo fontenido, que los Hebreos que Anian Licencias de lo -  
Cenierimo Sende Para Anula sin signa ingieren en rigo la Licencia -  
de que doze

Ishac Ysrael Machado



# VI.

Non farà loro impedito il commerciare, e trafficare ogni forte di mercanzie in tutto alla forma della detta Legge del Portofranco, senza però che possano aprire Fondachi pubblici, o sia Magazzini di mercanzie, nè tener Botteghe; ma solo possano avere Magazzini di mercanzie in Portofranco, come ivi costumano tutti i Negozianti, con proibizione però espressa di vendere, o comprare qualsivoglia forte di armi, delle quali ne meno potranno fare negozio, o contrattazione di forte alcuna, eziandio, che non entrassero nella Città, ma si spedissero fuori Dominio.

# VII.

Non sia loro impedito il dare a lavorare qualunque forte di manifatture nella presente Città, e Dominio in qualunque parte a' Cristiani.

# VIII.

Sarà loro permessa la Sinagoga da continuarsi, o stabilirsi nel luogo, dove fin' ora l'hanno avuta, nella quale Sinagoga non si potrà far catturare veruno senza licenza del Sereniss. Senato.

# IX.

Potranno far seppellire i loro morti nel Campo fuori le Porte di Carbonara, come hanno costumato gli anni passati, con che non possano fare alcune pubbliche cerimonie, ne cantare, ne portar lumi, proibendosi ad ognuno sotto ogni più grave pena arbitraria al Sereniss. Senato di molestarli, o dar loro fastidio nelle loro funzioni.

# X.

Si proibisce a tutti li Cristiani, cioè agli Uomini sotto ogni grave pena arbitraria agli Eccellentiss. Protettori, compresa quella di carcere da due, sino in tre anni, il battezzare, o levare alcuno dalle Famiglie di essi Ebrei, per farli battezzare, e far Cristiani, sino a che non abbiano l'uso di ragione a giudizio degli Eccellentissimi Protettori, e prevenendo suddetto tempo, e che volontariamente

A 2

40) Articolo X degli ultimi capitoli di tolleranza, con il quale si riconosce ai Protettori della nazione ebrea in Genova l'autorità di intervenire contro coloro che attuano battesimi forzati, Genova, 1752 maggio 18 (Archivio di Stato di Genova, *Archivio Segreto*, *Hebreorum* n. 1391).

1774. RR. Aquila  
Atteza la morte seguita  
dell' <sup>Emo</sup> E. C. Rodolfo Brigante  
allora degli <sup>Emi</sup> E. C. Cror. della  
Kajione ebreos si alleppo  
fin di lui luogo a  
<sup>Emo</sup> E. C. Marcello Durago  
Per <sup>Emo</sup> E. C. Collegia di  
calicut. <sup>Emo</sup> E. C. <sup>Emo</sup> E. C. <sup>Emo</sup> E. C.  
a Thion <sup>Emo</sup> E. C. Marcello  
Durago, <sup>Emo</sup> E. C. <sup>Emo</sup> E. C.  
eppoi: <sup>Emo</sup> E. C. <sup>Emo</sup> E. C.  
di <sup>Emo</sup> E. C. <sup>Emo</sup> E. C.

41) I Serenissimi Collegi della Repubblica di Genova nominano Marcello Durazzo Protettore della nazione ebrea in seguito alla morte di Rodolfo Brignole, Genova, 1774 aprile 22 (Archivio di Stato di Genova, *Archivio Segreto, Hebreorum* n. 1391).

Sig.<sup>ro</sup> Domenico Av.<sup>no</sup>

Un larro de non amere dilazione, e a cui conviene la  
mia assistenza m'impedisca di essere domani a Palazzo.  
Sembra troppo giusta l'istanza dell' Ebreo non solo a  
forma de' privilegi accordati alla Nazione, delle varie  
Bulle Pontificie, e principalm.<sup>te</sup> delle Leyi di natura.  
La prego dunque acciocchè egli possa essere conso lato  
a dare l'incostituto ad alcuni degli Ecc.<sup>ti</sup> Procuratori  
desi nominati a Palazzo. Sono alla maggiore stima  
Maledi li 23. He 1784.

Suo div.<sup>o</sup> Ag.<sup>to</sup> Lomellini  
Agostino Lomellini

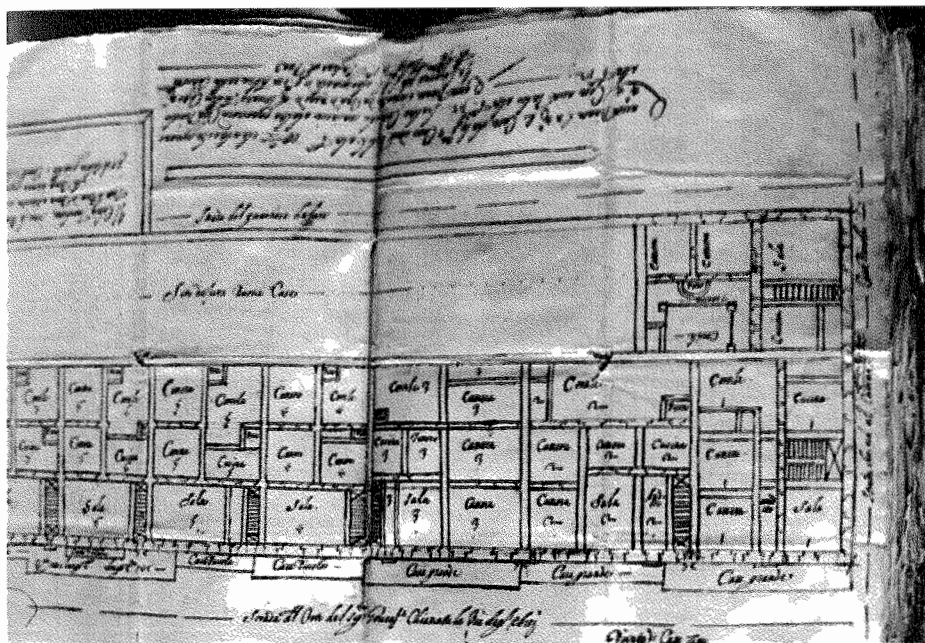
42) Lettera di Agostino Lomellini, Protettore della nazione ebrea in Genova, al vice cancelliere del Senato della Repubblica, con la quale si chiede che un procuratore presente si occupi in sua vece «dell'istanza troppo giusta dell'ebreo», Multedo (Genova), 1784 settembre 23 (Archivio di Stato di Genova, Archivio Segreto, Hebreorum n. 1391).

Amphib. de Prunell  
C. alternat. h. u. n. g. l. e  
P. u. n. g. l. e  
P. u. n. g. l. e

now we ha  
come to the  
end of the  
road. As we  
stand in the  
middle of the

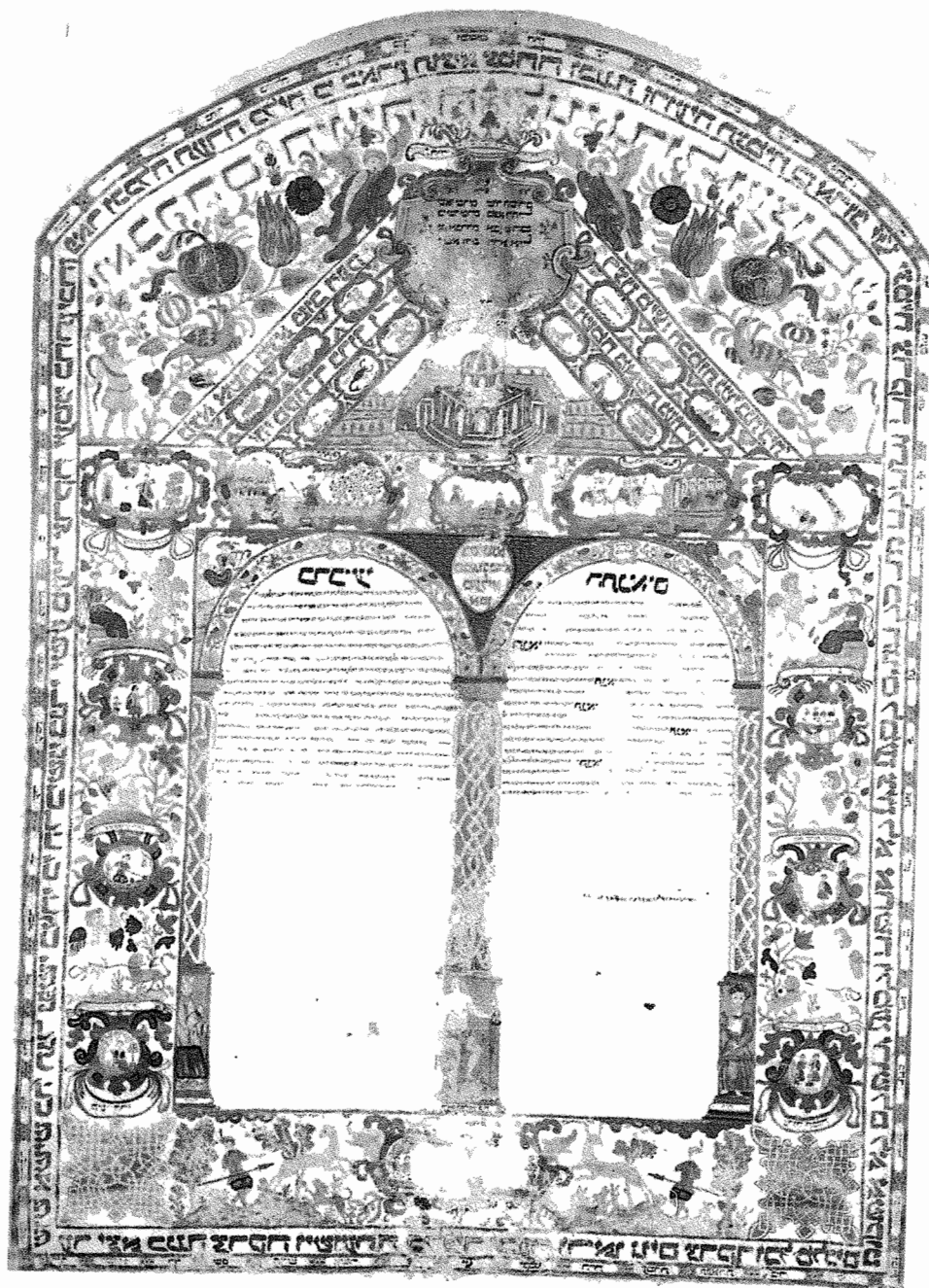






45) Blocco di case a Livorno sulla «strada dell'orto del governatore, chiamata via degli ebrei», allivellato ad ebrei, sec. XVII (Archivio di Stato di Pisa, *Ordine dei cavalieri di S. Stefano*, 468).





46) Contratto nuziale di Abraham di Manuel de Mora con donna Rahel di Rafael de Medina, Livorno, 13 Tevet 5466/1706 (Comunità israelitica di Livorno).

# NOTA DE MEZZANI EBREI

## APPROVATI DA S. M. IMPERIALE

### CON I LORO RESPETTIVI AJUTI.

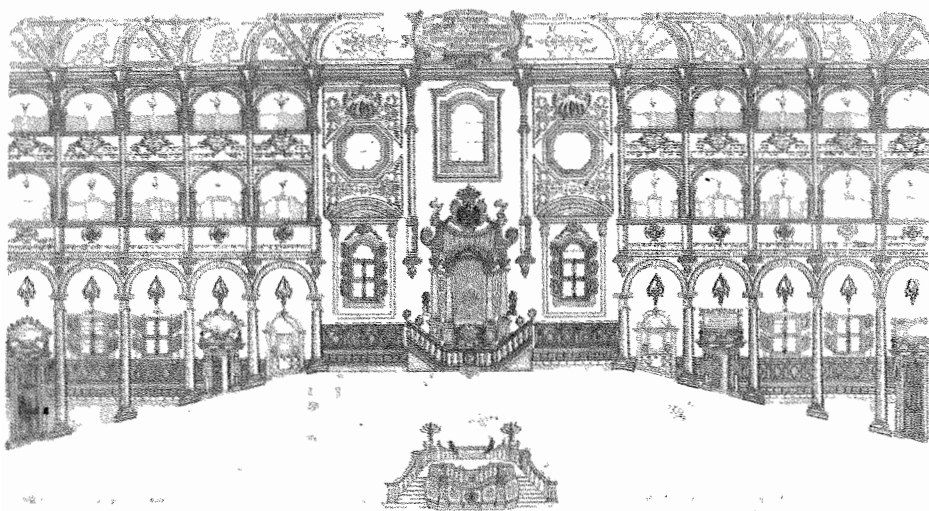
<b>A</b> Aboferum — Hach Aeri — Abram di David Africano — Abram Ancona — Joseph di David, e Angelo Ancona — Giovanni de Camp. Arom — Hach Ajuta — Marco Alonzo e Ventura	<b>B</b> Bafiri — Leon di Salomon Ajuta — Abram Rafiri Biopra — Mado Parlo	<b>C</b> Caccrolio — David Coraggio — David Pires Coraggio — Hach Benetou S. Ajuta — Salomon del q. David Nephia Caveri — Hach d' Abram Cavi — Samuel di Jencari Cavi — Rafiri Levi Cavi — Salomon	<b>D</b> David — Leon di Salomon David — David Pires David — Hach Benetou S. David — Salomon del q. David Nephia David — Hach d' Abram David — Samuel di Jencari David — Rafiri Levi David — Salomon
<b>E</b> Egipti — Abram Vite, e David Vite. Egipti — Jacob di David. Ajuta — Salomon Gioia	<b>F</b> Fernandez — Emanuel del q. Hach Fernandez — Daniel e Finelli Fernandez — Mois Vite Fiaz di Samuel Fiaz — Jacob Fiaz — Mois Vite Fiaz Fiaz — Abram di Salomon Franco — Hach Fernandez	<b>G</b> Gialli — Aaron, e Hach Padre, e Faglio Ajuta — Jacob Prato	<b>H</b> Hach — Leon di Salomon Hach — David Pires Hach — Hach Benetou S. Hach — Salomon del q. David Nephia Hach — Hach d' Abram Hach — Samuel di Jencari Hach — Rafiri Levi Hach — Salomon
<b>I</b> Iach — Leon di Salomon Iach — David Pires Iach — Hach Benetou S. Iach — Salomon del q. David Nephia Iach — Hach d' Abram Iach — Samuel di Jencari Iach — Rafiri Levi Iach — Salomon	<b>J</b> Jacob — Leon di Salomon Jacob — David Pires Jacob — Hach Benetou S. Jacob — Salomon del q. David Nephia Jacob — Hach d' Abram Jacob — Samuel di Jencari Jacob — Rafiri Levi Jacob — Salomon	<b>K</b> Kach — Leon di Salomon Kach — David Pires Kach — Hach Benetou S. Kach — Salomon del q. David Nephia Kach — Hach d' Abram Kach — Samuel di Jencari Kach — Rafiri Levi Kach — Salomon	<b>L</b> Levi — Leon di Salomon Levi — David Pires Levi — Hach Benetou S. Levi — Salomon del q. David Nephia Levi — Hach d' Abram Levi — Samuel di Jencari Levi — Rafiri Levi Levi — Salomon
<b>M</b> Mado — Leon di Salomon Mado — David Pires Mado — Hach Benetou S. Mado — Salomon del q. David Nephia Mado — Hach d' Abram Mado — Samuel di Jencari Mado — Rafiri Levi Mado — Salomon	<b>N</b> Nephia — Leon di Salomon Nephia — David Pires Nephia — Hach Benetou S. Nephia — Salomon del q. David Nephia Nephia — Hach d' Abram Nephia — Samuel di Jencari Nephia — Rafiri Levi Nephia — Salomon	<b>O</b> Ocho — Leon di Salomon Ocho — David Pires Ocho — Hach Benetou S. Ocho — Salomon del q. David Nephia Ocho — Hach d' Abram Ocho — Samuel di Jencari Ocho — Rafiri Levi Ocho — Salomon	<b>P</b> Padre — Leon di Salomon Padre — David Pires Padre — Hach Benetou S. Padre — Salomon del q. David Nephia Padre — Hach d' Abram Padre — Samuel di Jencari Padre — Rafiri Levi Padre — Salomon
<b>Q</b> Quasi — Leon di Salomon Quasi — David Pires Quasi — Hach Benetou S. Quasi — Salomon del q. David Nephia Quasi — Hach d' Abram Quasi — Samuel di Jencari Quasi — Rafiri Levi Quasi — Salomon	<b>R</b> Rafiri — Leon di Salomon Rafiri — David Pires Rafiri — Hach Benetou S. Rafiri — Salomon del q. David Nephia Rafiri — Hach d' Abram Rafiri — Samuel di Jencari Rafiri — Rafiri Levi Rafiri — Salomon	<b>S</b> Samuel — Leon di Salomon Samuel — David Pires Samuel — Hach Benetou S. Samuel — Salomon del q. David Nephia Samuel — Hach d' Abram Samuel — Samuel di Jencari Samuel — Rafiri Levi Samuel — Salomon	<b>T</b> Teo — Leon di Salomon Teo — David Pires Teo — Hach Benetou S. Teo — Salomon del q. David Nephia Teo — Hach d' Abram Teo — Samuel di Jencari Teo — Rafiri Levi Teo — Salomon
<b>V</b> Vite — Leon di Salomon Vite — David Pires Vite — Hach Benetou S. Vite — Salomon del q. David Nephia Vite — Hach d' Abram Vite — Samuel di Jencari Vite — Rafiri Levi Vite — Salomon	<b>W</b> Wite — Leon di Salomon Wite — David Pires Wite — Hach Benetou S. Wite — Salomon del q. David Nephia Wite — Hach d' Abram Wite — Samuel di Jencari Wite — Rafiri Levi Wite — Salomon	<b>X</b> Xach — Leon di Salomon Xach — David Pires Xach — Hach Benetou S. Xach — Salomon del q. David Nephia Xach — Hach d' Abram Xach — Samuel di Jencari Xach — Rafiri Levi Xach — Salomon	<b>Y</b> Yach — Leon di Salomon Yach — David Pires Yach — Hach Benetou S. Yach — Salomon del q. David Nephia Yach — Hach d' Abram Yach — Samuel di Jencari Yach — Rafiri Levi Yach — Salomon

Tutti i depositari hanno facoltà di testare, e continer Negam in ogni genere di Metecanie, e connessi per i presentati Crpi Affettosi di Conalto; e perchè senza uno speciale benigno Refettorio della CES. M. S. non si possono dei medesimi fare, o ricevere delle Sicurezze marittime, né far porre di Lettere di Cambio secondo il dispollo dell' emanata Legge sull' Art. XI; perciò avendo alcuni di loro ottenuto, la Lettera S. sulla in margine ai alcuni dei rispettivi Nomi indica la facoltà di esercitare la Prefessione anche per le Sicurezze marittime, e la Lettera C. la facoltà di esercitare anche per Cambi.

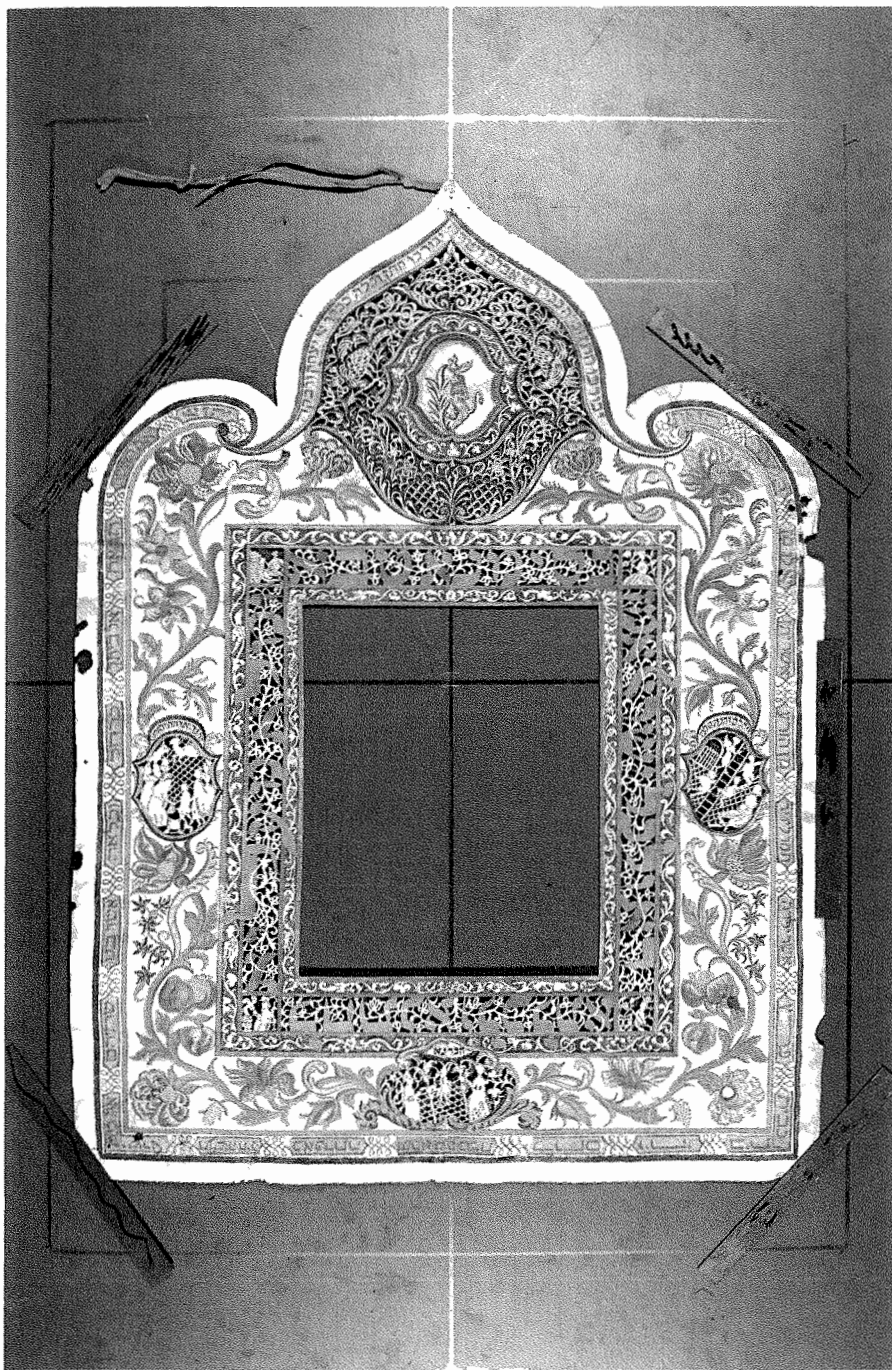
L' Avvoca. Raffaele Depati. e Conter. di Dogana.

IN LIVORNO 1765. N. Appella Anonima di Cantieri e Compagni. N. Con Avvocato.

47) Nota dei mezzani ebrei di Livorno, approvati nel 1765 da Francesco Stefano di Lorena, granduca di Toscana e imperatore (Archivio di Stato di Livorno, Governo civile e militare, 958).



48) «Prospetto della Scuola della Nazione ebrea di Livorno... fatta da me Moisé Dal Conte in Livorno 18 luglio 1794» (Comunità israelitica di Livorno).



49) Cornice di Ketubbà, sec. XVIII? (Archivio di Stato di Modena, *Miscellanea Piccoli doni e acquisti*, acquisto 41).

## V L.

Per ultimo affine d'andare incontro alle perniciose conseguenze, che potrebbero derivare dallo spendere, e ricevere le monete forestiere non tariffate, si vogliono assolutamente proibite, ed escluse dal Commercio de' Nostri Stati le monete tutte di qualunque sorta non comprese nelle Tariffe d'ordine Nostro pubblicate, o da pubblicarsi sotto le pene imposte dalle Leggi su tal materia emanate, o che di tempo in tempo emaneranno con la Sovrana Nostra Approvazione.

Tl-

## T I T O L O I X.

*Degli Ebrei.*

## I.

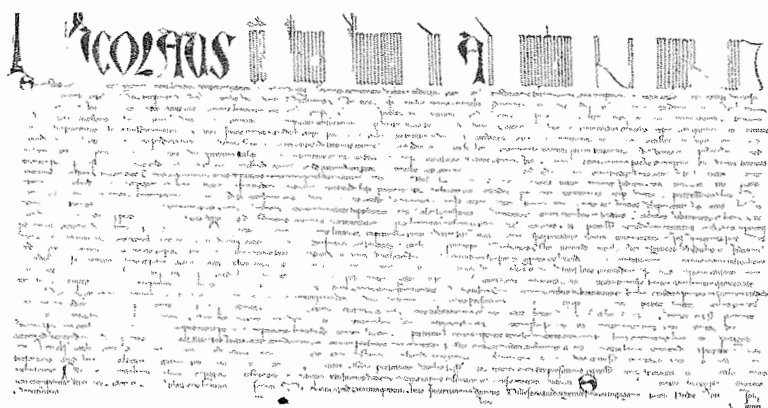
**E** Sigendo le regole di buon governo il sapere anche rispetto agli Ebrei il tempo della loro nascita, e morte, ordiniamo, e comandiamo, che nel termine di quindici giorni da quello, in cui sarà nato, e rispettivamente morto alcun Ebreo, o Ebreica debbano i loro più prossimi parenti darne la denunzia in iscritto al Cancelliere di quella Comunità, o luogo, dove sarà seguita la nascita, o morte, sotto pena di Scudi venticinque moneta corrente di Modena da applicarsi per due terzi al Pio Luogo de' Catecumeni, e per l'altro all'accusatore, o inventore.

## I I.

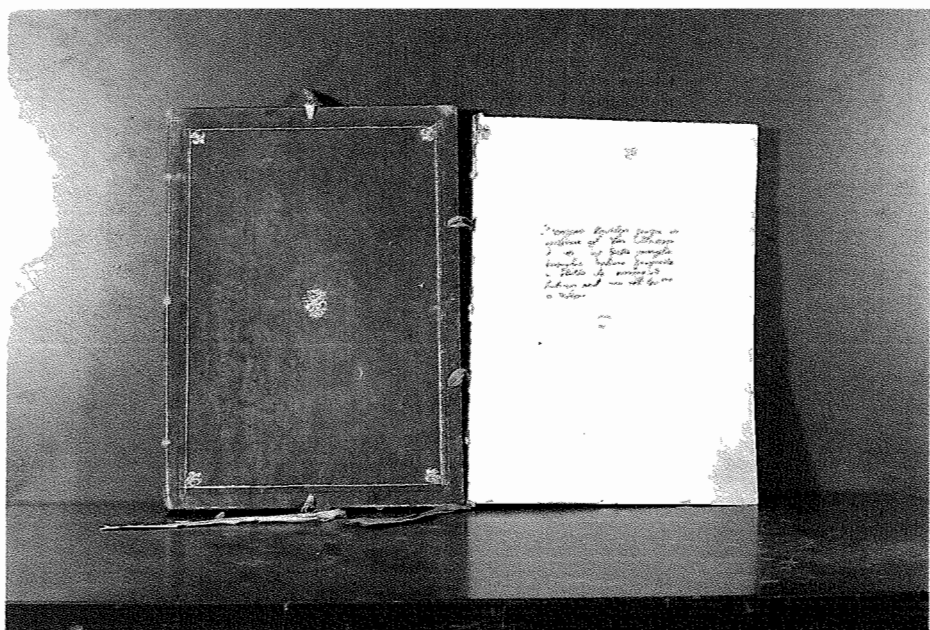
Dovendo tutti gli Ebrei abitare dentro il recinto del luogo loro destinato, ove questo esista, e si chiuda con portoni, non sarà lecito a qualsivoglia Libro, o Ebreica di qualunque età, e condizione di sia abitare,

I 2

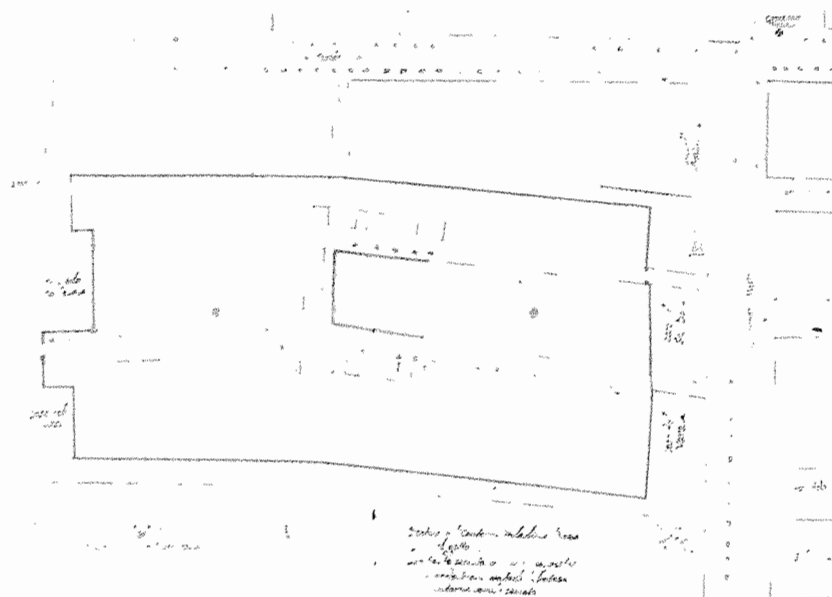
e per-



51) Bolla SPD di papa Niccolò V, 1451 luglio 6. Indulto agli ebrei (Archivio di Stato di Modena, *Archivio per materie, Ebrei*, b. 15).



52) Legatura in marocchino del volume «Esecuzioni, privilegi, grazie accordati agli ebrei con la nota di tutti i capi delle famiglie». (Archivio di Stato di Modena, *Archivio per materie, Ebrei*, b. 14b).



53) Disegno della mappa del ghetto di Modena (del Vacchi) 1617-1619 (Archivio di Stato di Modena, *Archivio per materie, Ebrei*, b. 15).



## GRIDA SOPRA GLI HEBREI



Edendo l'Illustriss. & Eccell. Sig. il Sig. Donno Alfonso II, per la Dio gratia Duca di Ferrara Modona Reggio &c. Marchese di Este &c. Conte di Rouigo, Principe di Carpi &c. Sig. della Carignana & del Frignano & in Romagna &c. che in questa sua Città & nel stato suo è cresciuto il numero de gli Hebrei, & parendo à Sua Eccell. che debbiano portare un segno donde siano conosciuti distintamente da Christiani, li che non nascano gli scandali, che potrebbero auenire ogni uolta che non fossero conosciuti: ha ordinato & comandato. & in uirtù della presente sua publica grida ordina & comanda che da qui inanzi gli Hebrei da dodici anni in sù, di qual si uoglia nazione in questa & altre sue città o castella del suo stato, habbiano da portare una cordella di color rancio, lunga un palmo sopra l'habito che porteranno di sopra: laquale sia attaccata dal lato destro dinanzi al par del petto, di maniera che sia scoperta & habbia da poter essere ueduta sempre. & que lo sotto pena di, inque scudi per ciascuna uolta, che sarà contrafatto, da applicarsi per un terzo all'accusatore, & per il terzo alla Camera. Ma quei che hanno commercio con Leuaiti, portar, & le loro robe lunghe siglate alla Leuaitina, come quelle che si co'buano di portare qui, non piglieranno altro segno, atteso che di questa maniera saranno interamente conosciuti per Hebrei per non esserli Christiano che porti ueste alcuna di quella maniera. Eccettuandoli gli hebrei Banchieri & chi ha commercio con loro, intendendoli però de i principali ~~solo come di persone note alla~~ & non de' loro seruitori, il che habbia luogo durante il tempo de' privilegi de' essi Banchieri. Ordina & comanda parimente Sua Eccell. che niuno Hebreo possa tener al suo seruizio per fantesca o massara o per altro effetto, alcuna Donna Christiana, ne anche seruirlene in casa, taluo però in caso di necessità, come farebbe per parto o per altro simile urgente bisogno, con licenza però del Giudice de' Sauj loro Giudice ordinario & non altrimenti: sotto pena di scudi cento d'applicarsi per un terzo all'accusatore & per il resto alla Camera, & di tratti tre di corda, & di più all'arbitrio di S. Eccell. ogni uolta che sarà contrafatto.

E tancora che sua Eccell. ha ben sicura, che non farà persona che per la nouità di questo segno sia così temeraria, che si muoua contro di loro; ordina nondimeno & comanda che non sia alcuno che ardisca di molestarli in alcun modo, ne in detto, ne in fatti, ne d'altra maniera: uolendo che i contrafattori incorrano nelle pene poste nelle gride fatte altre uolte nel soggetto di non molestar gli Hebrei, & in altre ad arbitrio di Sua Eccell. comandando medesimamente che queste sue ordinationi cominciano ad osservarsi passato il giorno di domani.

Publicata à XIX. di Marzo. M. D. LXX.

Gio Batt. Pigna

*Viceregento 15 Aprile 1703 C. A. 17*

תורת ערכה

CAPITOLI  
ET ORDINI

Per regolare il Giuramento vniuersale  
da prestarsi dagli Ebrei dimoranti  
nella Città di Roma

*Per il Quinquennio principiato il primo  
Agosto 1701. e publicati li 15.  
Aprile 1703.*

Nel Fattorato delli Magnifici Rabbi Tranquillo  
Corcos, Abram Thedesco, & Emanuel  
Thedesco Fattori; e Iacobbe Caijat  
Depositario.

שנת התס"ג



IN ROMA

Nella Stamperia della Reuerenda Camera Apostolica. 1703.

CON LICENZA DE' SUPERIORI.

*C. A. 17  
Viceregento 15 Aprile 1703*

55) «Capitoli et ordini per regolare il giuramento universale da prestarsi dagli ebrei dimoranti nella città di Roma», Roma, 1703 aprile 15 (Archivio di Stato di Roma, *Camerale II*, *Ebrei*, b. 2).

Arti Maggio 1626

37

Noi sottoscritti Cantierlonghi, et Consiglieri della scuola (civile) con la presenza di detto piano, et ampie facoltà alla Mag. Medaso di sotto, et al Braccio Ardon, che possono convenire con li particolari della scuola del Tempio, et attendere, et accommodare qualivoglia differenza, che uerba tra la nostra scuola suddetta, et detta scuola del Tempio Volendo, che a quella che da loro sarà fatto, hauer sempre rato, et fermo, et quella non contraddir; et occorrendo fare alcun obbligo a favore di detta scuola del Tempio, in virtù della presente li diamo a loro autorità, e facoltà di poter obligare la detta nostra scuola, et li particolari di essa, in ogni miglior modo in forma Camera Apostolica, con le solite clausole, facendoli in ciò Procuratori inuocabili, per due cause tantum; et obligati, che se alcuna faranno, uolendo che si habbino sempre rato, et fermo, come se ciascuno di noi haueffe fatto detto obbligo, dafatti, come sopra; et così ci obligamo in forma Camera Apostolica, con le solite clausole, in ogni miglior modo. Et in fede di questo di, et anno 1626.

Io foglio de governare carnalano de  
et civiliano et mo peranco de  
io gliette et mone et mone et mone  
et l'una et mone et mone et mone  
Al Cenerio de uolere una consiglio et mone et mone  
io sinone pndieri come consiglio de mone et mone  
Io la et de uolere una consiglio et mone et mone  
Io saluand alabo felbes hore del consiglio de mone et mone  
obbligati mone de mone et mone  
de mone et mone et mone et mone



Die 8 Mensis Januarij 1587

**I**n mei. &c. personaliter Constitutus D. (Clemente p. Ceteris Gallia. Neobri)

qui spon. &c. ac omni modo mei. &c. quietatus &c. etiam per passum &c. & generaliter  
&c. D. Clemente p. Ceteris Gallia. Neobri

de bonis infra scriptis panes dictum bancherium pignoris per manus ca. uiden  
(Clemente) profutis una et 20 - videlicet

un. cucchiari et una forcella d'arg. & per un. et 2 1/2

prent in libro dicti bancherij ad quē &c. pro veritate relatio habeatur Nullo Ture. &c.  
Hanc autem quietationem &c. fecit &c. eo quia dictus (Clemente)  
promisit &c. quod facta eide a predicto hebraeo integra restitutione de sopradictis bonis  
dictus bancherius ab aliqua persona non molestabitur etiam ratione bollestini peracti, ut  
medio iuramento asseritur, Ideo predicti bancherij ex nunc, prout ex tunc quietatus etc.  
cum passu &c. exceptiōem &c. & generaliter &c. Renunciavit &c. & quod promissum  
occasione dicti bancherij damnum aliquod non patietur alias teneri voluit ad predictu  
rum bonorum restitutionē omni exceptione retaratione, et causillatione remotis, ac etiam  
ad omnia alia damna, &c. ac de evulsionē iurium quietatorum in forma etc. & pro maiori  
cautela dicti hebraei, et precibus eiusdem D. (Clemente et pro co.)

presenti, et personaliter Constitutus.

(Clemente p. Ceteris Gallia. Neobri)

qui sciens etc. Renunciavit etc. obligationi et promissioni prefata uti principalis principa  
liter et insolidum accessit, et fideiussit, quem fideiussorem presentem etc. Indemnem, etc.  
idem D. (Clemente) releuare promisit etc. ita quod etc. Pro quibus, etc. obligave  
runt, etc. sese, etc. ac omnia bona, etc. in forma Camera Apostolica cum clausulis sol  
tis etc. extra etc. ita quod etc. cor sentiens in mandati relaxationem etc. aliisque cit. produ  
cta simplici copia etc. etc. stare velle declarant omni etc. iurauerunt, etc. Regue  
runt etc.

Actum Roma in Reg.

(Clemente p. Ceteris Gallia. Neobri)

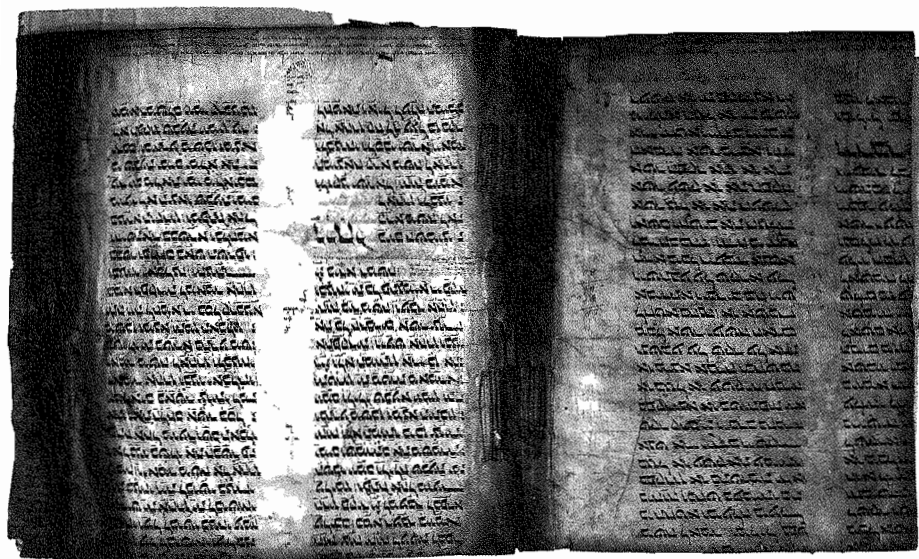


58) Contratto nuziale (Archivio di Stato di Roma, *Collezione delle pergamene, Documenti ebraici*, cass. 264, perg. 1, Roma, 5566 Sivan 5/1806 maggio 31).





59) Contratto nuziale (Archivio di Stato di Roma, *Collezione delle pergamene, Documenti ebraici*, cass. 264, perg. 5, Roma, 5578 Nissan 14/1818 marzo-aprile).



60) Documento in ebraico usato come legatura del registro «Estratti di istrumenti per le case di Grigliasco, Pianezza, Druento e Moncalieri», 1596-1607 (Archivio di Stato di Torino, *Archivio della Camera dei Conti, Note di istrumenti ricevuti da diversi notai*, 548, D.O. III, mazzo 3).

Su. Pictor. L. 20317 23742 della Sp. 29. ghe  
1757 2039

A Sua Maestà N<sup>ra</sup>

Revised 6 29 June 1864

XXV a.  
46 ans. 3

Per

Per  
L. Antea Canalicola Unita N. 489 p. 26 De

Umilissima Consulta  
dell' A. G. G. G. di Venezia

con cui  
ricorda che fanno abitudine  
le leggi nuove, respinti  
negli altri tratti della  
noanidia nipoti di  
Chao, e d'altro venditori  
un'aria e loro tollerati  
e solo  
soprattutto, tutti respinti  
negli l'uscita che vuole  
passare una malattia  
speciosa e se leggi anche  
nipoti che altre persone

Sara Mayra

alla cleq<sup>ta</sup> li. 3. del 1505

Collo stesso di poter continuare  
Piondi  
una regolare nazione in queste Province  
per gli <sup>popolatamente</sup> ~~Libri~~ <sup>Vicinanze</sup> ~~Libri~~ <sup>de' Libbi</sup>  
cui ~~che~~ sono ~~con~~ <sup>in</sup> questi regni  
altri Stati d. V. M. <sup>con</sup> ~~con~~  
onde poter ~~le~~ <sup>autorizzarle</sup> a <sup>supplervi</sup> <sup>la</sup> <sup>regola</sup>  
in <sup>da</sup> molto tempo vennero man-  
cate questi <sup>di</sup> <sup>Capitani</sup> <sup>Libri</sup>  
di <sup>popolatamente</sup> ~~regolare~~ <sup>sul</sup> <sup>proposito</sup>

*Fornitura la prima  
vite del p. P. M.  
per*



*Libertà*



*Eguaglianza*

*Anagrafi*

*Degli Abitanti del Ghetto, o Contrada della  
—— Riunione, fatta da me ——*

**SAUL LEVI MORTERA**

*Nel Mese di Settembre 1797 V.S.*

*In Ordine all' invito del Comitato di Salute  
Pubblica della Municipalità Provvisoria di  
Venezia, 10 Mietitore, 28 Giugno 1797 V.S.,  
Anno Primo della Libertà Italiana,*

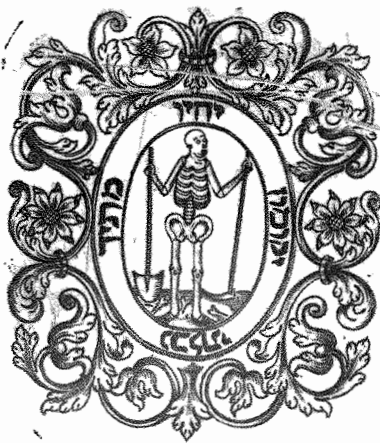
*e presentata al Comitato stesso,  
dalle Deputati de  
Cittadini Ebrei, Li 58bre?*

*—— 1797 V.S. ——*

REGOLATIONE  
DELLA  
FRATTERNA  
DELLA  
MISERICORDIA

נמלות חסדים

Degl' Hebrei Thedeschi di questa Città di



VENEZIA, M.DCCXIII.

Stampato Per Giovanni de'Paoli.

*Scuole Piccole 430  
1713 M. dell'Coast. x 171*

63) «Regolatione della fraterna della misericordia... degl'hebrei thedeschi di questa città di Venezia», 1713, con aggiunte manoscritte fino al 1829 (Archivio di Stato di Venezia, *Scuole piccole*, reg. 730).

- 101 <sup>1<sup>o</sup> folio</sup> Para di vag. del contravento aff. a Giuseppe Vacini - - - - - 428  
 102 <sup>2<sup>o</sup> folio</sup> Para incorporare nella Para del contravento Bugelli  
 al 1<sup>o</sup> g<sup>o</sup> R. contravento - - - - - 75 in materia  
 103 <sup>3<sup>o</sup> folio</sup> Para di vag. del rid. Vicenti - - - - -  
 104 <sup>4<sup>o</sup> folio</sup> Para di vag. di rid. aff. a Daniel Rompilgi - - - - - 328  
 105 <sup>5<sup>o</sup> folio</sup> Para di vag. del rid. aff. a Uandolin Fiori q<sup>o</sup>  
 Giacinto del medio g<sup>o</sup> - - - - - 478  
 106 <sup>6<sup>o</sup> folio</sup> Para del rid. al p<sup>o</sup>te affetto a p<sup>o</sup>ta, vacanti  
 g<sup>o</sup> - - - - - 408  
 107 <sup>7<sup>o</sup> folio</sup> Para di vag. del rid. aff. a Uandolin q<sup>o</sup> Marco  
 p<sup>o</sup>ta p<sup>o</sup>ta p<sup>o</sup>ta - - - - - 188  
 108 <sup>8<sup>o</sup> folio</sup> Para di vag. del rid. Vacanti - - - - -  
 109 <sup>9<sup>o</sup> folio</sup> Magazen a p<sup>o</sup>ta di vag. di ann. p<sup>o</sup>ta aff.  
 a Daniel Vacanti - - - - - 48  
 110 <sup>10<sup>o</sup> folio</sup> Para di vag. del rid. aff. a Daniel Vacanti  
 p<sup>o</sup>ta p<sup>o</sup>ta p<sup>o</sup>ta - - - - - 48

stages of emanation to the end of days. The well-known concept of primordial space signifies, according to Luzzatto's new interpretation, the imperfect world. This is also the meaning of the *Reshimu*, the remnants of the withdrawn light of *Ein-Sof*, which is the embodiment of the guidance of good and evil. The ray of light originating from *Ein-Sof* and entering the mystical space is explained, on the other hand, as the guidance of the Divine rule, which moves silently and secretly in the depth of all events towards the ultimate redemption at the end of days.

## SOME REACTIONS OF ITALIAN JEWRY TO THE FIRST EMANCIPATION AND THE ENLIGHTENMENT

by SHLOMO SIMONSOHN

*In 1781 the Emperor Joseph II issued the Edict of Tolerance in favour of the Jews in the Habsburg Empire. This edict applied also to the Jews in Italy under Austrian rule. One of the great supporters of the emperor's reforms was Elijah Morpurgo. Complete civil equality, including the abolition of the ghettos, was granted to Italian Jews by the French Revolution. This period in Italian Jewish history, known as the first emancipation, lasting from the second half of the eighteenth century to the beginning of the nineteenth, was accompanied by external and internal struggles. Even before that time, debates about the Jewish question and about the political and social status of Jews had been going on. Among those involved in the debate on the Jewish side were Rabbi Jacob Saraval and Dr. Ben-Zion Rafael Coen-Frizzi. On the Christian side, Giovanni Battista Benedetti and Giovanni Battista Gherardo D'Arco took part. The controversy between Saraval and Benedetti revolved mainly about the Jewish oath, whereas the argument between Frizzi and D'Arco dealt primarily with matters related to Joseph II's reforms.*

*The emperor's reforms concerning the status of the Jews brought with them, among other things, the abolition of Jewish legal autonomy, in the Habsburg lands. The Jews fought to preserve this autonomy, but to no avail. The changes that befell Italian Jewry in consequence of the emperor's policies and the French occupation touched other aspects of life as well. Beside expressions of antisemitism and persecution there were also instances of sympathy expressed by Christians over the destruction of the ghetto walls. Jews sided with the French administration and its revolutionary ideas. Italian Jews joined the revolutionary militias and councils, in which some were appointed to key positions. When the Austrians temporarily recaptured parts of Italy some Jews suffered from the change of regime and were punished for the sympathy they had demonstrated towards French rule. Among them was Issachar Carpi, who described his imprisonment and exile by the Austrians in Hebrew and Italian.*

*The Jews of Italy displayed various attitudes and reactions to the political and social changes of the time. There were those who supported the new turn, whereas others adopted a more reserved and cautious attitude. This was the case in the memorandum of a contemporary Piedmontese Jew who sought to take a middle position between the two extremes. Not only political and existential questions demanded solution, but practical questions of daily life as well. Along with*

civil equality, the French Revolution brought the Jews the duties of citizenship; they were asked to perform public service as members of local councils, civil defence units, and the like. On one occasion a major in the civil defence unit in Rome was dismissed from the force for refusing to report to a special muster held on the Sabbath.

Rabbi Ismael (Laudadio) Coen, one of the greatest of Italian rabbis of that time, was asked on several occasions to deliver an opinion on questions like this concerning contradictions between the commandments of Judaism and the performance of civic obligations. He annulled the communal ordinance concerning female attire in order to allow women to take part in civic celebrations and permitted members of the civil defence to carry weapons on the Sabbath. On the other hand, he forbade a Jewish member of a municipal council to ride in a vehicle on the Sabbath. The Jews of Reggio and Modena tried to buy their way out of military service and even tried to prevent complete destruction of the ghetto gates, lest they require them for defence in time of trouble.

Questions of religious reform also began to reverberate within the world of Italian Jewry during the generation in question. As early as 1796 a rumour circulated that in Florence a rabbinical assembly had decided to introduce reforms. The rumour was denied by the Italian rabbis as well as by emissaries from Palestine in Italy at the time.

The Jews of Italy played an active role in the deliberations of the Assembly of Jewish Notables summoned by Napoleon in Paris in 1806 and in the meetings of the Paris Sanhedrin that followed. Among Italian Jews were enthusiastic supporters of the resolutions adopted by these bodies as dictated by Napoleon with the support of the Jews of southern France. On the other hand there were those who wished to moderate the resolutions and who expressed their opinion orally and in writing. The delegate from Reggio, Rabbi Jacob Israel Carmi, took a moderate position, whereas the representative of Milan, Mosè Formiggini, took a more extreme one. Even more conservative was Rabbi Ismael Coen, who had been invited to represent his community in Paris but declined because of advanced age and contented himself with issuing a written statement. Following the conclusion of the deliberations of the Assembly and Sanhedrin and the publication of Napoleon's orders, including to so-called Infamous Decree, the Italian communities were organised along consistorial lines. These changes caused some Italian Jews to think that the end of days had arrived and that the «Spring of Nations» had come for the Jews as well. One of those who believed so was Aaron Fernando of Livorno, a revolutionary with a programme for the reform of Jewish education and worship.

As early as 1780s, reforms in the spirit of Joseph II's edict, as well as of the Berlin maskilim and Naftali Herz Weisel's *Divrei Shalom veEmet*, began to be introduced into the Jewish educational system in Italy, especially in Trieste. Weisel requested the assistance of Italian Jewry in his struggle with the rabbis of Eastern Europe who had attacked him and his programme. He was assisted especially by Elijah Morpurgo, who translated Weisel's letter into Italian and mobilised Jewish public opinion in the country in his favour. Rabbi Ismael Coen, too, expressed his opinion in this matter, supporting Weisel in the last analysis.

A portion of Italian Jewry, like the Portuguese Jews of southern France, constituted the element among the Jews of Western Europe that was more willing than any other Jewish community to adapt itself to the new conditions. But Italian Jews were no more successful than others in finding a way to combine civic rights and responsibilities with the preservation of the distinct Jewish entity.

## JEWISH CULTURE IN ROME IN THE 18TH CENTURY, IN THE LIGHT OF NEW DOCUMENTS.

by GIUSEPPE SERMONETA

*According to a well-known historical thesis, a profound decadency characterized Jewish cultural life in Rome, between the 17th and the 19th century. The Jews — this thesis states — as a result of the policy of vexation against them, directed their main efforts not to intellectual activities, but to mere «survival».*

*However, this traditional point of view is partly confuted by some new documents studied in this paper: three half-literary texts by scholars belonging to the Academy (Yeshiva) of Rome. The Academy, established by Tranquillo Corcos the Younger before 1710, was very similar to Jewish Academies in North Italy: at the centre of the curriculum stood Talmudic studies as well as Italian literary education, in the spirit of Baroque and Arcadia.*

*The documents are:*

- 1) The «Academic Discourse» by Tranquillo Corcos (Italian; 1710);*
- 2) The «Rhetorical Debate» by Abraham Anav (Hebrew; 1758);*
- 3) The «Verdict on the quarrel between the circumcisers of the city of Rome and the «Baale Berith Society» by the members of Rome Rabbinical Court (Hebrew; 1831).*

*These three texts are characterized by the presence of a classic rhetorical structure and by the high level of both secular and Jewish education which they reveal. Enlightenment ideals of Universalism are expressed in Anav's «Debate», and the «Verdict» throws light on some social and economic aspects of Jewish life in Rome, in the first decades of the 19th century. The «Verdict» may actually be seen as the last cultural expression of the Academy. Afterwards, during the 19th century, the Jews of Rome were more and more involved in a process of cultural disintegration and assimilation.*

## LUZZATTO'S PLAYS AND THE THEATRE

by BEN-AMI FEINGOLD

*The paper analyses the plays of Moses Chayim Luzzatto from the theatrical aspect. It tries to answer the question whether the playwright was aware of the possibility of his plays being staged, or whether the plays should be considered as closet-dramas, to be read rather than performed. The paper does not pretend to give a definite answer to the question but merely to point out some characteristic features of Luzzatto's stagecraft and to hint at some potential ideas for modern production. The method used here is not one of quoting the playwright's own printed stage directions, but of exposing the visual and vocal inner qualities of the text as a scenic, non-verbal language.*

*These scenic elements can be found in Luzzatto's first play, The Story of Samson (Ma'aseh Shimshon). He uses several traditional allegoric figures, such as Might, Bribery, and Fraud, whose spectacle-like appearance during the course of the plot endows the play with scenic beauty and visual impact. The playwright cleverly forms the temptation scene between Samson and Delila by using, in addition to the non-verbal erotic gestures of Delila, a dialogue composed of acute and sharp consonants that articulate musically the erotic tension between the heroes.*

*Luzzatto's second play, The Tower of Strength (Migdal Oz), is patterned after an Italian model (Il Pastor Fido by B. Guarini), and most of the scenes were undoubtedly written with the stage in mind. The dialogue is flowing and vivid; it serves the situation and fits the characteristic psychological and physical traits of the heroes perfectly. The article discusses the various scenes in which these features are presented in detail. Another effective scenic element in the play is the «Tower», which is not only a literary or Kabbalistic symbol but also an outstanding decorative presentation that adds an enigmatic and more mysterious visual dimension to the literary symbolic meaning, which is ever present on stage.*

*The most prominent scenic quality of Luzzatto's third and most famous play, Praise to the Upright (Le'yesharim Tehillah), lied in its social and incidental origin. The play had been written in order to be produced during a wedding of one of Luzzatto's friends, while the various guests are put on stage as a part of the fictional event. Thus there is the possibility of staging the play as a «play within a play», a fact that invites a modern director to reproduce artistically, with some wit, humour, and a few textual adaptations, the authentic social atmosphere of Luzzatto's days. It is as if the play were not being staged for us, but for the playwright's friends in their own social milieu, using costumes and props typical of Venice or Padova of the eighteenth century.*

*To conclude, the article urges the contemporary Hebrew theatre to try to stage Luzzatto's plays as a real artistic challenge, or at least as an experiment.*

## HEBREW PASTORAL POETRY IN ITALY IN THE SEVENTEENTH AND EIGHTEENTH CENTURIES

by ARIEL RATHAUS

*During the eighteenth century Italian Hebrew poetry developed a new approach to nature and landscape mainly in literary works belonging to the pastoral genre (for a definition of the genre see below). This approach is deeply influenced by a tendency to stylistic pluralism. Poets, like Moses Haim Luzzatto, Isaac Frosolone, and Israel Benyamin Bassan reveal very different attitudes to nature as a literary theme; however all of them are equally close to a realistic technique in representing nature.*

*Many definitions of pastoral poetry are possible. The definition adopted in this paper is based on the thematic aspect. «Pastoral» is a literary work revealing a contrast between primitive*

society and civilisation, or, in other terms, between nature and history. Of course, the pastoral ideal is a sort of escapism from the complexities of civilisation to a simple and happy a natural world — the world of the Golden Age.

Italian Jews already wrote so-called pastoral dramas in Italian, in Tasso's and Guarini's days (late sixteenth), whereas the first examples of Hebrew pastoral poetry belong to the seventeenth century (and not to the eighteenth century, the age of Arcadia's pastoral poetry).

How can we explain the presence of the pastoral motif in Italian Hebrew culture and literature? In the earliest texts in which this motif appears those of Samuel Usque, Jacob Frances, Isaac Cantarini, we find a Messianic motif. In addition at first glance the link between the two motifs seems very obvious, but, as pointed out by W. H. Auden, they actually have an opposite value. The pastoral motif is oriented towards the past (the «Golden Age») and has a nostalgic character, whereas the Messianic one is oriented towards the future and has a utopian character.

Therefore it seems that the psychological background of Hebrew pastoral texts is a dual attitude to redemption: Messianic redemption is still a dream of the Jewish poet, but this dream is oriented mostly towards the pastoral past of the «Golden Age» and not towards the future of the Messianic Era. The disappointment caused by the unfulfilled Messianic expectations of the Sabbatean movement in the seventeenth and eighteenth centuries may explain this duality.

## LUZZATTO'S «LAYESHARIM TEHILLAH» AND ITS INTELLECTUAL ATMOSPHERE

by UZZI SHAVIT

Researchers and historians of Hebrew Literature disagree about the place of Luzzatto's play Layesharim Tehillah (Praised be the Righteous) in history of Hebrew Literature: should he be considered, in virtue of this play, as «Father of New Hebrew Literature», or rather as one who closed and completed the previous era. Those who see in him the terminator, refer to his ideas as criterion and claim him to belong wholly to the traditional religious and Messianic world; hence he could not have been initiator of New Hebrew Literature, whose chief innovation — according to this view — was its secularity. The advocates of his innovative role admit the play's formal pattern to be old-fashioned; however, they point to his new Hebrew Style and some new ideas.

This article supports those who consider Praised be the Righteous to be the first masterpiece of New Hebrew Literature. In detailed textual analysis it claims the play's concept of ideas to correspond with opinions basic the Hebrew Literature of the Enlightenment until middle of nineteenth century. It is this author's claim, that while the play was mistaken by most critics to be an allegoric moral play in medieval and Renaissance style, it really was an intellectual play. Most of its characters are not personifications of virtues and vices, but rather personifica-



tions of contemporary European ideas which contended for hegemony during the seventeenth and eighteenth centuries. Folly and Patience represent a conservative attitude which rejects all scientific research and preaches blind belief in tradition; Falsehood represents absolute denial of God, and Luzzatto puts in his mouth arguments typical to Epicurean philosophy which had its renaissance among broad circles of atheistic intellectuals during seventeenth and eighteenth century: e.g., Falsehood's monologues bear resemblance to the poetry of Lucretius; Reason and Research represent a trend in moderate enlightenment which strove to reaffirm religious belief by means of the teleological argument, based on recent discoveries in astronomy, physiology, zoology and botany.

Integrity's and Reason's victory over Conceit, Folly and Falsehood at plays's end is moderate enlightenment's victory both over religious fanaticism and extreme atheistic rationalism. Thus, the great popularity of the play among Hebrew intellectuals in eighteenth and nineteenth century (within 100 years it had 23 editions) was not accidental: it was determined by the play's actuality — it expressed in a rich and complex way the main trend of Hebrew Enlightenment.





- רבינוביץ, יעקב, 1918. "לתולדות הספרות העבריון החדשה", הפועל הצעיר י"ב, וזוב' א, י"ח, כסלו תרע"ט.  
 שאנן, אברהם, 1962. הספרות העברית החדשה לזרמיה א' (תל-אביב: מסדה).  
 שאפל, ו, 1985. "לוק, בארקלי ויום", בתוך: זרמים חדישים בפילוסופיה ב', ערכו אסא כשרי ושלום לפין  
 (תל-אביב: יחדיו): 189–206.  
 שוהם, אורי, 1982. המהות האחרת (תל-אביב: מכון כץ, אוניברסיטת תל-אביב).  
 שוחט, עזריאל, 1960. עם חילופי תקופות (ירושלים: מוסד ביאליק).  
 שטיינמן, אליעזר, 1930. במזרה הזמן (תל-אביב: הוצאת "אמודאים").  
 שירמן, חיים, 1934. מבחר השירה העברית באיטליה (ברלין: שוקן).  
 — — — 1979. תולדות השירה והדרמה העברית ב' (ירושלים: מוסד ביאליק).  
 שפירא, חיים נחמן, 1939. תולדות הספרות העברית החדשה א' (קובנה).  
 שטרייט, שלום, 1926. "נפתלי הירץ ויזל", הדים ד', חוב' ד': 78–83.  
 שפיגל, נתן, 1982. אפיקורוס, האיש ומשנתו (ירושלים: מאגנס).

- Silbershlag, Eisig. *From Renaissance to Renaissance* (New-York: Ktav). 1973.
- וילסון, צירלס, 1968. *The Dutch Republic* (London: Weidenfeld & Nicolson).
- וקסמן, מאיר, 1936. *A History of Jewish Literature*, vol. III (N.Y. & London).
- טומשבסקי, בוריס, 1965. "Thematics", in: *Russian Formalist Criticism*, eds. Lemon, L. & Reis, M. (Lincoln: University of Nebraska Press).
- טורטשינר, קבק, ציריקובר, שוחט (עורכים), 1937. ספר קלזנר (תל-אביב: אמנות).
- טשרניחובסקי, שאול, 1937. כל שירי שאול טשרניחובסקי (ירושלים: שוקן).
- יום, דוד, 1902. *Hume, David. Enquiries* (london: Oxford University Press).
- — — 1982. דיאלוגים על הדת הטבעית (ירושלים: מגנס).
- יסיף, עלי, 1982. "תרומתו של ס' נשה פלא לסיפורת העממית היהודית", מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי, חוב' ג: 47–66.
- כסינופון, 1960. זכרונות (ירושלים: מאגנס).
- לוצאטו, משה חיים, 1927. ספר המחזות (תל-אביב: דביר).
- — — 1945. ספר השירים (ירושלים: מוסד ביאליק).
- — — 1946. ספר הדרכים (ירושלים: ליון אפשטיין).
- — — 1949. מסילת ישראל (ירושלים ותל-אביב: מוסד הרב קוק ומחברות לספרות).
- — — 1972. פנול עוז (ירושלים: מוסד ביאליק).
- — — 1981. לישירים תהילה (ירושלים: מוסד ביאליק).
- לוצאטו, שמחה, 1950. מאמר על יהודי ויניציה (ירושלים: מוסד ביאליק).
- לוקרציוס, טיטוס, 1962. על טבע היקום (ירושלים: מוסד ביאליק).
- לחובר, פיש, 1928. תולדות הספרות העברית החדשה א' (תל-אביב: דביר).
- — — 1951. על גבול הישן והחדש (ירושלים: מוסד ביאליק).
- מאיר, יעקב, 1947. *Meyer, Jakob. Luzzato and Amsterdam 1736–1743* (Amsterdam: Joachimstahl).
- מלקמן, יוסף, 1951. *Melkman, Jozeph. David Franco Mendes* (Jerusalem: Massada).
- משה בן מימון, תשל"ב. מורה הנבוכים. תרגם והדיר יוסף קפאח (ירושלים: מוסד הרב קוק).
- סיושן, נחום, 1906. קורות הספרות העברית החדשה (ורשה: תושיה).
- סמבורסקי, שמואל (עידן), 1972. המחשבה הפיסיקאלית בהתהוותה (ירושלים: מוסד ביאליק).
- פונקשטיין, עמוס, 1985. "מדעי הטבע והתורות החברתיות: הובס, שפינוזה, יקר", בתוך: מוסד והשכל. בעריכת אסא כשר (תל-אביב: יחידו): 214–242.
- פינגולד, בן-עמי, תשמ"ה. "בין ילישים תהילה" לאמת ואמונה — מה אלגורי במחזה האלגורי? מחקרי ירושלים בספרות עברית ז': 35–70.
- פיכמן, יעקב, 1938. אנשי בשורה (תל-אביב: מוסד ביאליק ע"י דביר).
- פירלי, ברק, 1961. *Fairley, Barker. A Study of Goethe* (Oxford: Clarindon press).
- פיש, הראל, 1979. ירושלים ואלבין: הגורם העברי במאה ה-17 (תל-אביב וירושלים: דביר).
- פלאי, משה, 1979. *Pelli, Moshe. The Age of Haskalah* (Leiden: E.J. Brill).
- פסקל, בליז, 1964. הקדמה למחקר על החלל וכתבים אחרים (ירושלים: מאגנס).
- פרידנטל, ריצ'רד, 1968. *Friedental, Richard. Goethe, sein Leben und seine Zeit*. Band I (München: dtv).
- פריי, נורת'רופ, 1965. *Frye, Northrop. Anatomy of Criticism* (New-York: Atheneum).
- ציטלין, אהרון, 1980. בין אמונה לאמנות (תל-אביב: יבנה).
- צינברג, ישראל, 1958. תולדות ספרות ישראל ג' (מרתביה ותל-אביב: ספרית פועלים ויוסף שרברק).
- קאסוטו, משה, 1947. יהדות איטליה בימי רמח"ל [הוצאה ב"עצרת רמח"ל", טבריה, כ"ה באייר תש"ז] (ירושלים: דפוס גירולס פוסט, תשי"ח).
- קורצווייל, ברוך, 1960. ספרותנו החדשה — המשך או מהפכה? (ירושלים ותל-אביב: שוקן).
- קלזנר, יוסף, 1920. תולדות הספרות העברית החדשה (ירושלים: הוצאת "השילוח").
- — — 1960. היסטוריה של הספרות העברית החדשה א' (ירושלים: אחיאסף).
- קליינמאן, משה, 1928. דמויות וקומות (פאריש: דפוס "וולטר").
- קסירר, ארנסט, 1955. *Cassirer, Ernst. The Philosophy of Enlightenment* (Boston: Beacon Press).

## ביבליוגרפיה

- אברבנאל, יהודה, 1983. שיחות על האהבה (ירושלים: מוסד ביאליק).
- בחיי אבן פקודה, תש"ט. חובות הלבבות (תל-אביב: מחברות לספרות בסיוע מוסד הרב קוק).
- ביאליק, חיים נחמן, 1907. "שירתנו הצעירה", השילוח ט"ז: 66-76.
- — — 1933. כתבים, ספר שני (תל-אביב: הוצאת ועד היובל).
- — — 1935. דברים שבעל פה ב' (תל-אביב: דביר).
- — — 1971. כתבים גנוזים (תל-אביב: הוצאת בית ביאליק עלידי דביר).
- בן אור, אהרון, 1959. תולדות הספרות העברית החדשה א' (תל-אביב: יזרעאל).
- בן-מנחם, נפתלי, 1951. כתבי רבי משה חיים לוצאטו (ירושלים: מוסד הרב קוק ומחברות לספרות).
- בן-נחום, דניאל, 1962. במעלה דורות (מרחביה: ספרית פועלים).
- בער, יצחק, 1980. גלות (ירושלים: מוסד ביאליק).
- בקר, קארל, 1979. הקריה של מעיה בהגות המאה השמונה עשרה (תל-אביב: ספרית פועלים).
- ברטובה, 1907. "בראשית ספרותנו החדשה", השילוח ט"ד; 18-23 (כתבים נבחרים ב', 1964, 471-477).
- ברגמן, שמואל הוגו, 1974. תולדות הפילוסופיה החדשה מניקולאוס קוזאנוס עד תקופת ההשכלה (ירושלים: מוסד ביאליק).
- ברזילי, יצחק, 1974. Barzilay, Isaac. *Yosef Shlomo Delmedigo* [Yashar of Candia] (Leiden: Brill).
- ג'ונס, הווארד, 1981. Jones, Howard. *Pierre Gassendi, 1592-1655* (Nieuwkoop: B. Graaf).
- גינצבורג, שמעון, 1931. Ginzburg, Simon. *The Life and Works of Moses Hayyim Luzzatto* (Philadelphia).
- גתה, יוהאן וולפגאנג, 1956. Goethe, Johan Wolfgang. *Goethe erzählt sein Leben* (Frankfurt/M, Hamburg: Fischer Bucherei).
- — — 1957. "Geschichte meines botanischen Studiums", in: *Werke in zwei Bänden*, zweites Band. (München, Zürich: Draemersche Verlagsanstalt Th. Knaur Nachf).
- דוד, יונה, 1972. המחזות של משה חיים לוצאטו (ירושלים: עכשיו).
- דיוגנס לארטיוס, 1925. *Lives of Eminent Philosophers*, vol. II, Cambridge, Mass. Harvard university press).
- דילמריגו, יוסף שלמה (יש"ר מקנדיאה), 1864. ספר אילים (אודסה).
- דיקארט, רנה, 1969. הגיונות על הפילוסופיה הראשונה (ירושלים: מגנט).
- — — 1975. על המתודה (ירושלים: מגנט).
- האזארד, פול, 1963. Hazard, Paul. *European Thought in the Eighteenth Century* (Cleveland & N.Y.: Meridian Books).
- — — 1964. *The European Mind 1680-1715*. (England: Penguin Books).
- הייזינגה, ג'ה, 1968. Huizinga, J.H. *Dutch Civilisation in the Seventeenth Century* (London: Collins).
- הד, דוד, 1982. "יום בין ספקנות לדיאיוזם", בתוך: יום דוד, דיאלוגים על הדת הטבעית (ירושלים: מגנט): 7-28.
- היקס, ל, 1883. Hicks, L.E. *A Critique of Design-Arguments* (New-York: Charles Scribners Sons).
- הלקין, שמעון, 1958. מבוא לסיפורת העברית (ירושלים: מפעל השכפול).
- — — 1970. Halkin, Simon. *Modern Hebrew Literature* (New-York: Schocken Books).
- — — 1980. מוסכמות ומשברים בספרותנו (ירושלים: מוסד ביאליק).
- וילי, באסיל, 1961 (1940). Willey, Basil. *The Eighteenth Century Background* (Boston: Beacon Press).

הערכתו של לחובר, מעריצו של רמח"ל, שאמנם ראה ברמח"ל את אבי הספרות העברית החדשה, אך קשר הערכה זו אך ורק להישגיו הפיוטיים ולכשרונו הספרותי, בעוד שמבחינה אידיאית, טען, אין רמח"ל כלל איש ההשכלה אלא איש הקבלה, והמשכילים, לדעתו, ראו בטעות ב'לישרים תהילה' את הדראמה שלהם, בהיותם מזהים, שלא על פי כוונת רמח"ל, את 'שכל' עם השכל הפשוט ואת 'מחקר' עם המחקר המדעי — אף הערכה זו אין לה על מה שתסמוך. לפיכך נראה שניתן לסכם ולקבוע, כי למרות העובדה שספרות ההשכלה העברית, כחטיבה ספרותית היסטורית רצופה וכתנועה ספרותית ותרבותית רחבה, מתחילה אמנם בתנופה רק בראשית שנות השמונים בגרמניה עם 'הביאור', 'המאסף', 'דברי שלום ואמת' ו'שירי תפארת' — הרי שורשיה נעוצים בבירור בדור קודם: ברמח"ל וביצירתו האחרונה, 'לישרים תהילה', מחד גיסא, ובמשה מנדלסון וביצירתו 'נעוריו העברית', 'קוהלת מוסר', מאידך גיסא. אפשר אפוא לשוב ולאשר בביטחון, כי אמנם רמח"ל (בצד מנדלסון, ויזל ועורכי 'המאסף') הוא 'פותח תקופה', 'אבי השירה העברית החדשה', בלשונו של ביאליק, וכי הדראמה 'לישרים תהילה' היא אכן, כהגדרת צינברג, 'אבן הפינה של השירה העברית החדשה'.

1794),<sup>23</sup> שלום הכהן ('עמל ותוצה', רדלהיים 1812), שלמה לויזון ('מליצת ישורון', וינה 1816), משה מנדלסון — המבורג ('פני תבל', אמסטרדם 1872 : 29–30), א"ב גוטלובר ('תפארת לבני בינה', דיטומיר 1867) ואדם הכהן לבנון ('אמת ואמונה', וילנה 1867); וכלה במ"צ מאנה ('תקוה לאובד', פטרבורג 1881), ושיי אברמוביץ.<sup>24</sup>

נראה אפוא שבניגוד לדעתם של כמה מראשי כותבי ההיסטוריה של הספרות העברית החדשה, החל בקלזנר ובשפירא וכלה בשאנן ובזילברשלג (X : 1973, 63) — שסברו שאין לראות ברמח"ל 'פותח תקופה', וכי אימוצו של רמח"ל, ובמיוחד של 'לישרים תהילה', בידי המשכילים, לא נעשה אלא 'בטעות', מתוך אי הבנת מהותם האמיתית של רמח"ל ושל יצירתו 'לישרים תהילה' — לא טעו כלל אותם משכילים עבריים שדבקו ב'לישרים תהילה' בהתלהבות וטרחו להוציא את המחזה לאור שוב ושוב במהדורות חוזרות ונשנות, בתדירות שאין לה תקדים ולא אח ורע בספרות ההשכלה העברית. על פי הביבליוגרפיה המקיפה שערך נפתלי בן מנחם (1951) מתברר, שבמשך מאה שנים בקירוב (1780–1884) ראו אור 23 מהדורות של המחזה, שהראשונה בהן, שראתה אור בברלין ב-1780 ('תק"ס'), הוצאה בידי שלמה דובנא, שותפו הראשון של מנדלסון לביאור המקרא, בצירוף הקדמה משלו שכותרתה 'אליכם משכילי עם', ונדפסה בדפוסו של יצחק סאטאנוב, בעל 'משלי אסף'. ומן הראוי להדגיש, כי מהדורה זו הוצאה בידי שלמה דובנא באותה שנה עצמה שבה הוציא יחד עם מנדלסון את התרגום והביאור ל'בראשית', עוד לפני הופעת 'דברי שלום ואמת' של ויזל (1782) ו'שירי תפארת' שלו (1789). ילפני הופעת 'נחל הבשור' ו'המאסף' (1783). לטענתו של קלזנר (1960 : 10), כי רמח"ל לא השפיע על ראשית ההשכלה, משום שהמחזה 'לישרים תהילה' נדפס ב-1743 רק בחמישים עותקים שהתחלקו בין ידידיו של המחבר באמסטרדם ולא הגיעו לשום ארץ אחרת — אין אפוא שחר. הוא הדין בטענתו של שאנן (1962 : 22), כי השפעת רמח"ל אמנם ניכרת ביצירות 'דעות של תקופת ההשכלה', אלא שהשפעה זו 'מגיעה באחר ניכר כל כך עד שסימנה המובהק הוא כמין ארכאיזם שאין בו כלל מן החידוש לגבי היצירה המושפעת', טענה העומרת בסתירה גלילה לעובדות, שהרי תוך עשרים השנים הבאות, עד סוף המאה ה-18, שבו והוציאו לאור את 'לישרים תהילה' בארבע מהדורות נוספות, והשפעתה ניכרה כבר בבירור הן בדור הראשון של ההשכלה בגרמניה (מנחם מנדל מברסלוי, יוסף האפרתי מטרופלוויץ, הירש דערנבורג, שמואל רומנלי) והן בזה שבא אחריו (שלום הכהן, שלמה לויזון, משה מנדלסון — המבורג). יתר על כן: הבדיקה הטקסטואלית ההשוואתית שערכתי מוכיחה, כמדומה, שאף

23 ראה המונולוג של דוד בפתח המערכה החמישית, ש-16 השירות האחרונות שלו הן פאראפראזה חפשית על 'רועה עדיו נער', שב'לישרים תהילה'.

24 ראה עדותו של אברמוביץ עצמו: 'זהנה כתבתי דראמה שנונה בחרוזים על דרך הספר "לישרים תהילה" מאת רמ"ח לוצאטור' (ספר זכרון לסופרי ישראל הוזיים אתנו כיום, ורשה 1889, עמ' 120). ומן הראוי לציין, כי היצירה 'לישרים תהילה' זכתה גם לחיקויים רבניים, כדוגמת 'קול מליץ' של אברהם יצחק קאסטילו (ליורנו 1765); 'משל ומליצה' של המלבי"ם (פריז 1867) ו'מעשה יושר ושקר ותהילה' שבספר 'עֲשֵׂה פֶלֶא' של יוסף שבתאי פרחי (ליורנו 1870; וראה: יסיף 1982). והדבר מחזק את התזה של ביאליק (1933), כי רמח"ל הוא אבי 'שלושת זרמי הרוח הראשיים' — תורת-אמת, השכלה, חסידות' — אשר חידשו את פני היהדות במאה ה-18 ובמאה ה-19.



## אחרית דבר — למקום של 'לישרים תהילה' בספרות ההשכלה העברית

ניתוח העמדות האידיאיות המרכזיות הבאות לידי ביטוי ב'לישרים תהילה', ותפיסת היצירה כדראמה אליגורית אידיאית אקטואלית, שמשקף בה האקלים הרוחני של זמנה, זה של שלהי המהפכה המדעית, הראציונאליזם וההשכלה, ואשר אף נוטלת חלק פעיל בפולמוסים הרוחניים הרלבאנטיים של ראשית המאה ה-18, ניתוח כזה מוכיח, כמדומני, שזו לא רק הדרך היחידה, אולי, המאפשרת לתפוס את היצירה כולה, בשלמותה, כיצירה אחדותית, שכל המוטיבים החפשיים שלה וכל המונולוגים שבה מתקשרים לתבנית אידיאית משותפת ולמרכז תמאטי אחר, אלא גם שלא במקרה ולא מתוך אי-הבנה נתפסה היצירה בעיני ראשוני תנועת ההשכלה העברית בגרמניה כיצירת המופת הראשונה של הספרות העברית החדשה. מבחינת העמדה האידיאית ניתן למקם את 'לישרים תהילה' באגף השמרני, המתון, של ההשכלה האירופית. עמדה זו היא גם העמדה הבסיסית האופיינית לראשוני המשכילים העברים בגרמניה, וביטוי בולט לכך יש ביצירתו השירית והפובליציסטית של ויזל, דברה הראשי של ההשכלה העברית בראשיתה.<sup>20</sup> אמנם, אצל רמח"ל לא נמצא את ההפרדה התיאורטית בין 'תורת האדם' ל'תורת ה', שהיא אבן הפינה של 'דברי שלום ואמת' ושל תנועת ההשכלה העברית בכלל; אבל למעשה קיימת בפועל הפרדה מעין זו גם אצלו, שהרי חלק מיצירותיו העיוניות עוסקות רק ב'תורת ה' (קבלה, מוסר וכו'), ואחרות מוקדשות רק ל'תורת האדם' (חיבוריו בתחום הפואטיקה, הרטוריקה והלוגיקה, כגון 'לשון לימורים', 'ספר ההגיון', 'ספר המליצה' וכו'). יתר-על-כן: ביצירה השירית המרכזית של ויזל, 'שירי תפארת', מנסה אף הוא, בדומה לרמח"ל ב'לישרים תהילה', להזמור עם מכלול הבעיות הרוחניות של זמנו (אמנם לא באמצעות דראמה אליגורית אלא באמצעות אפוס היסטורי), ובעמדות שהוא מציג בסוגיות הרוחניות האקטואליות, כגון סוגית ההשגחה העליונה, חוקי טבע, הנס וכו', מכאן, ובתפיסותיו הקלאסיציסטיות והראציונאליסטיות, מכאן — אין הוא שונה, באופן עקרוני, מרמח"ל, אם כי נופל ממנו, ללא ספק, מבחינת כשרונו האמנותי.

ובכן לא רק בגלל הכוח הלשוני והפיוטי של 'לישרים תהילה' וחיידושי הסגנון, הקשורים במגע עם השירה האיטלקית, שאותם הדגיש במיוחד ביאליק,<sup>21</sup> אלא גם ה'דות לעמדה הרוחנית המשתקפת ביצירה זו והצלחתה הנדירה ליצור פגישה חיה ופורייה בין המסורת העברית והיהודית של ימי הביניים והרנסאנס לבין הרוחות האירופיות החדשות המנשבות באמסטרדם של המאה ה-18, פגישה שעמדה בראש שאיפותיה של ספרות ההשכלה העברית מראשיתה — נחשב המחזה 'לישרים תהילה' חיש מהר ליצירת מופת קלאסית, שהיתה במשך מאה שנים רצופות מקור השראה ומודל-חיקוי לרבים,<sup>22</sup> החל במנחם מנדל ברסלובי, ממייסדיו ועורכיו של 'המאסף' (ילדות ובחרות, ברלין 1786) דרך יוסף האפרתי מטרופלדוויץ ('מלוכת שאול', וינה

20 ראה, למשל, יחסם של משכילי גרמניה לדאיוס, כפי שמנתח אותו פלאי (1979: 7-32).

21 ראה: ביאליק 1921: 322-326; 1935: י"ד-י"ח; 1933: שפ"א-שפ"ד.

22 לסוגית הדראמות האליגוריות הרבות שנכתבו בעקבות המדל של 'לישרים תהילה' — ראה פיינגולד

מצב מוסרי הרמוני. הרמוניה טבעית זו מופרת, לעתים, כמו בפתח המחזה, כפי שמתאר רמח"ל בהקדמת המחבר:

אלה תולדות פרץ הזמן והעת כי עת רעה היא, כי זנה תזנה הארץ אחרי רהבים ושטי כזב, ויגנוב התרמית את לב ההמון ויוליכם אחרי ההבלים, אשר לא יועילו ולא יצילו, כי תוהו המה ורהבם עמל ואון, ויהיו הם מאשרים זדון ואת הריק יהללו, לא באמת ולא בצדקה, כי רוח התאוה התעם ומדוחי הדמיון הדיחום, חכמת סופרים תסרח, והסכלות תעלא בע'דניה (43–48).

אך השכל יודע, כי זהו מצב זמני הנוגד את המצב ההרמוני הטבעי ואת מסקנתו מההתבוננות בטבע, ומכאן הביטחון במסקנה:

כי לא לעולם מט פל'פועל צדק, / תקנות תמימים לא תאבד לנצח. / הן יעלה רהב לעם יגיע, / על פקמתי תבל ירפב יצליח / עריץ ומתערה אף גובר חיל, / מתאנותו לא יחדל, לא ירא / עמל, ולא ידע פל'חכלי עני; — / אף אל-שאול יורד, אף שם תשוח / כל גאות לבו; ותמורת גבה / ילפש כנגד בשת, / קלון עלי כבוד יקח לנצח. / ופרי אמונתך / תמצא כעתו אפתה, / מכל-עמל נפשך / תראה ותשבע סלה. (366–380)

כשלונם של תרמית וסכלות ובין-חסותם רהב, ונצחונם של שכל ובין-חסותו יושר, בסיום המחזה, מתפרשים כנצחון האמונה על הכפירה בעידן המודרני,<sup>19</sup> והחזיקו האידיאלי של האמונה נעשה בדרך כפולה, הן באמצעות השכל וההוכחה הטליאולוגיות של מחקר, והן באמצעות הדרכים המסורתיות: ההתגלות הנסית של האל (הסערה בזמן הסעודה ונוגות הזקן — 'אצבע אלזהים היא'); ההסתמכות על הקבלה שבעל-פה (דבריו של הזקן בסוף סצינת הסערה). והדברים תואמים למה שעושה רמח"ל גם בחיבוריו העיוניים, כגון 'דרך אדוני', שאף בו הוא מבסס את האמונה על שני היסודות הללו, המסורת ('הקבלה מן האבות והנביאים') מכאן, והחקירה העיונית, המסתמכת על המחקר המדעי, מכאן:

כל איש מישראל צריך שיאמין וידע, שיש שם מצי' ראשון, קדמון ונצחי, והוא שהמציא וממציא כל מה שנמצא במציאות, והוא האלוה, ברוך הוא. עוד צריך שירע, שהמצי' הזה, יתברך שמו, אין אמיתת מציאותו מושגת זולתו כלל, ורק זה נודע בו, שהוא מצי' שלם בכל מיני שלמות 'לא נמצא בו חסרון כלל. ואולם דברים אלה ידענום בקבלה מן האבות ומן הנביאים, והשיגום כל ישראל במעמד הר סיני, ועמדו על אמיתתם בברור [...] אמנם גם מצד החקירה במופתים הלימודיים יאמתו כל הענינים האלה, ויווכח היותם כן מכח הנמצאות ומשיגיהם אשר אנחנו רואים בעינינו על פי חכמת הטבע, ההנדסה, התכונה ושאר החכמות [...] ומאומתים בחקירה על פי הטבע עצמו בחוקותיו ומשפטייו, שאי אפשר על כל פנים שלא יימצא מצי' אחד משולל מכל הטבע, חוקותיו וגבוליו, מכל העדר וחסרון, מכל ריבוי והרכבה, מכל יחס וערך ומכל מקרי הברואים, שיהיה הוא הסיבה האמיתית לכל הנמצאות ולכל המתילד בהם, כי זולת זה מציאות הנמצאות שאנו רואים והתמדתם היתה בלתי אפשרית. (לוצאטו 1946: 1–2)

19 לא רק תרמית — גם כסילות מוצגת בפירוש, באמצעות דברי יושר בראשית המערכה השנייה, ככופרת בע'ק'ר: 'לא ידעה יראה, לא-תכיר בשת; / כל-הברית וופר, כל חק תפריע, / אין כל-אמונה בה: ימינה שקר' (396–398).

המסבירים את כל תופעות הטבע בדרך מטריאליסטית-פיסיקאלית טבעית של כורח או מקרה, תוך שלילת התפיסה הטלאולוגית המחייבת השגחה עליונה או סיבה ראשונה. ונראה שלהשקפה זו ייחד רמח"ל במחזה מקום חשוב ומרכזי, משום שהכפירה המנסה להסתמך על חוקי-הטבע, כביכול, דווקא בעידן זה, בעיצומה של המהפכה המדעית, נראתה לו, כנראה, מסוכנת במיוחד.

### למשמעות האידאית הכוללת של 'לישרים תהילה'

כאמור, עצם נתינת ההשקפה האפיקוריאית בפי תרמיון מעידה על יחסו של רמח"ל אליה, בדיוק כמו במקרה של דברי סכלות בגנות המחקר המדעי. ומה שמעניין במיוחד הוא, שבאמצעות שתי הדמויות השליליות הללו, שיושר מתארן כמין סקילה 'כאריבדיס' — 'שני צודי מְכָשול הָאֵלָה, תְּרַמִּית וְסִכְלוּת' (390–391) — מציג רמח"ל שתי תפיסות שונות לחלוטין: בעוד סכלות מבטלת כליל און העיסוק במחקר המדעי, כחסרת-תועלת וכיגיע-שוא, מנסה תרמית, באמצעות הסברים מדעיים, כביכול, לטבע היקום, לבסס ממשל של שקר וכזב. כך מתברר, שהעמדה הקיצונית האחת, זו שבפי סכלות, השוללת את עצם העיסוק המחקרי במדעי הטבע, מוצגת כסכלות, ואילו העמדה הקיצונית הנגדית, האפיקוריאית, שבפי תרמית, הכופרת בהשגחה וב'משפט האל' ומכירה רק ב'גלגל הטבע' ובמקרה, מוצגת כתרמית. מול שתי התפיסות הקיצוניות הללו, המיוצגות ומוצגות על-ידי שתי הדמויות השליליות האלה, מעמיד רמח"ל את התפיסה החיובית, המיוצגת ומוצגת על-ידי שכל ומחקר. ובאורח אנאלוגי דומה שגם במקרה זה פיצל רמח"ל את תפישתו בין שתי דמויות, שכל אחת מהן מייצגת דרך חשיבה שונה, וכך הן משלימות זו את זו. בעוד מחקר מייצג את הגישה הפילוסופית האמפירית, השמה את הדגש במחקר מדעי הטבע, מחקר המבוסס על תצפיות, כדרך 'להודיע גודל האמן מהפעולה', כלשונו של יש"ר מקנדיאה (דילמדיגו 1864: 293) — מייצג שכל את הגישה הראצינאליסטית או האינטלקטואליסטית, השמה את הדגש בחשיבה הלוגית, הבהירה, 'בשכל ומופתי ראיותיו', כלשונו של רמח"ל ב'רמזי המליצות' שבפתח המחזה (חלק א, דבור ג). שכל מתבסס בחשיבתו על הממצאים המתקבלים מההתבוננות בטבע ובחוקיותו, ומקיש מהם על המתרחש בחיי החברה ובחוקיותה. האנאלוגיה ברורה: כשם שקיימת חוקיות בטבע כך קיימת חוקיות גם בחברה האנושית, שכן אותו אומן גאוני עצמו, האל, יצר הן און הטבע והן את החברה האנושית, והוא מקורה של חוקיות זו ומכוונה:

בין להבות חם, בין תרבוני קנין/ קדרות ערפל עת פסו שמים, / תחיל לקול רעמם ארץ  
מתחת, / בברק פחץ ברק וכפרק רוח/ הרים פנבלי תרש, / אל-קול המון הגשם/ עת  
תחיש כל-אין, / יחדו ינוסון כל-חיתו ביצר, / ידאו פני יונה אל-חגני סלע, / רגע בהוד  
אורו הן ירח שמש, / יבקע והפיץ כל-ענן וחסן, / ויהי כלל היה אז כל הסער; / בן  
אל-אנוש נדקה רגע יצמים/ מושל בעז עולם מצרה רוח. (345–358)

על סמך אנאלוגיה זו שבין הטבע והחברה האנושית ניתן להסיק, שכשם שבטבע קיימת הרמוניה טבעית, שהפרתה היא תמיד זמנית בלבד, כך גם בחברה האנושית המצב הטבעי הוא

תפיסה זו ממש מוצגת בראשית המערכה השלישית. אנו פוגשים כאן את המון, תרמית ורהב באויירה הדוניסטית, ההולמת את תרמית, במשתה הבוקר קודם החופה, והנה לפתע מתקדרים השמים וסערה עזה מתחוללת. המון וקוראיו רואים בכך אות מבשר רע, אצבע אלוהים, הבא להזהירם. זוהי בדיוק ההשקפה שנגדה יוצא ליקרציוס, בשם אפיקורוס, בראשית הספר השישי, המוקדש כולו להסבר תופעת הסופות, הברקים והרעמים. הוא חוזר ומדגיש שם (שורות 56–57, 90–91) את הטעות שבתפיסה הרווחת: 'סוד הסבות לא נדע, לא נוכל להסביר בשכלנו, — ומשום כך באצבע-אלהים את כל אלה תלינו' (שם, 303). ראיית הסופות, הברקים והרעמים כהתערבות האלים מוצגת בידי לוקרציוס כ'אמונות עתיקות ותפלות' (שם, 303). לכל התופעות הללו, טוען לוקרציוס, אפשר לתת הסברים פיסיקאליים טבעיים, אם כי פעמים רבות לא ברור מהו ההסבר הנכון למקרה מסוים. אך מי שרואה בתופעות טבעיות אלו התערבות האלים אינו אלא מאמין באמונות הבל. ואמנם, רמח"ל שם בפי תרמית אותן דוגמאות, פחות או יותר, שמביא לוקרציוס בספר השישי, ובאמצעות דבריו בסיום נאומו השני הוא מסכם באמנות רבה את התפיסה האפיקוריאית של טבע העולם:

בין זאת בְּחִכְמַת לֵב, הַמֶּזֶן, נָא בִּינָה! לְמָה תִּרְדֹּף הַכֵּל? מִשְׁפָּט וְחֻקֹּת שְׁמַיִם וְאָרֶץ/  
עַל-מִשְׁמְרוֹתֵיהֶם יַעֲמִדוּ יָחַד: / זֶרַע וְקָצִיר, קָר, חֶם, קִיץ, חֹרֶף, / לִילָה וְגַם יוֹמָם, גַּם-אוֹר  
גַּם-חֹשֶׁךְ, / גַּם-טָל וְגַם-מָטָר, בְּרֹד וְשֶׁלֶג, / קָרָח, פָּפוּר, עָנָן, בְּרָק וְרָעַם, / הַלֵּךְ וְשׁוֹב וְסָבּוּ, /  
אִישׁ אִישׁ בְּעֵתוֹ, עַל-גִּלְגָּל הַטָּבַע, / רַב אוֹ מְעַט, כִּי כֵן יִקָּר מְקָרָהוּ (871–881)

אמנם התורה המקורית של אפיקורוס לא היתה דטרמיניסטית, ובמסגרת 'חוק הטבע' הוא נותן מקום למקרה ולרצון, אך לא לאלה בלבד. ב'אגרת אל מנויקיאוס', שמביא דיוגנס לארטיוס, נאמר במפורש: 'שכן יש שהדברים נעשים על-פי הכורח, האחרים על-פי המקרה, ועוד אחרים על-פי רצוננו' (דיוגנס לארטיוס 1925: 659; שפיגל 1982: 155). אבל מתנגדי האפיקוריאיות נטו להדגיש במיוחד אלמנט אחד של התורה האפיקוריאית, החדשני והמרכזי שבה והמנוגד ביותר לאמונה בהשגחה — האמונה במקריות:

'ההשקפה הראשונה היא דבר מי שחשב שאין השגחה כלל בשום דבר מן הדברים בכל המציאות הזו' — כתב הרמב"ם (1972: שם) — 'ושכל מה שיש בה, מן השמים ועד כל שזולגה, הכל אירע במקרה ואיך שיהיה, ואין שם כלל לא עורך ולא מנהיג ולא משגיח במאומה, וזוהי השקפת אפיקורוס, והוא גם טוען את החלקים וסובר שהם מתערבים איך שזדמן, ומתהווה מהן מה שזדמן'.

יסוד זה של מקריות, המנוגד לאמונה בהשגחה, הוא המודגש במיוחד גם בדברי תרמית הן בפתיחת המונולוג הראשון שלו במשתה — מַה-תִּירָאוּ? לְמָה כָּזָה תַּחֲתוֹ? / מַה-זֶּה — הִלֵּא מְקָרָה הוּא, מִיָּמֵי קֶדֶם / קָרָה וְיִקָּרָה עוֹד, דּוֹר וָדוֹר סֵלָה (806–808) — והן בפתיחת המונולוג השני והמסכם שלו:

הִנֵּה פְּאֵלָה אֶלֶף / בְּכִנִּי אֲנוֹשׁ פֶּשֶׁטוֹ / דְּבָרֵי כְזָבִים, וּלְכַבִּיָּהֶם שָׁבוּ / אוֹתָם לְהֶאֱמִין פְּנוּבוֹאוֹת  
הַצֶּדֶק; / אֲכַן יִסְוֶדְתָּם מְקָרָה אוֹ פִּגְעָה / קָרָה, כְּצֵאת אִישׁ אוֹ בְּאוֹ הַבִּיָּתָה, / עָלָיו דְּבַר  
מִשְׁפָּט אֲמָר יִגְזֹר, / כִּי זֶה לִרְגֵל זֶה נִקְרָא וַיִּתָּא, / וַיַּחֲבִירוּ יַחְדָּו אֶת-לֵא חֲבֵרוֹ, / וּלְאֵב לֵלֵא  
כֵּן לוֹ נִתּוֹן יִתְּנוּ. (848–857)

מתוך מכלול דבריו של תרמית עולה בחיוניות רבה תמצית השקפתם של אפיקורוס וליקרציוס,

## תרמית כנציג המחשבה האפיקוראית

תורתו של אפיקורוס (342–271 לפנה"ס) זכתה, כידוע, בפופולאריות ובהערכה בעולם היווני-רומי במאות הראשונות לספירה, ועיקרה בשתי נקודות: (א) האפיקוריאנים טענו שהנפש היא בת-מותה, בניגוד לתפישה הנוצרית (והיהודית) בדבר האלמוות של הנפש ותחיית המתים; (ב) האפיקוריאנים לא האמינו בהשגחת הבורא, בניגוד מוחלט לתפישה הנוצרית (והיהודית), אם כי לא כפרו בעצם קיום האלים. האפיקוריאניות זוהתה בנצרות (וביהדות) עם הכפירה באל ובהשגחה העליונה, ועם ההדוניזם הבועט ביסודות המוסר בכלל.

המחשבה האפיקוראית לא נשתכחה אמנם כליל גם בימי הביניים, אך חדלה אז להיות כוח פעיל ומרכזי. היא שבה ונתגלתה במלוא היקפה, ואף הפכה לכוח רוחני פעיל וחי, רק בסוף המאה ה-15, ובמיוחד במאות ה-16, ה-17 וה-18. תחייה זו קשורה, באופן כללי, בפעילותם של ההומאניסטים האיטלקים, ובאופן ספציפי בג'וזי כתב-היד של החיבור הפיוטי הגדול של לוקרציוס 'על טבע היקום', בשנת 1417. החיבור הזה זכה בפופולאריות עצומה במאה ה-16, והוא חזר ונדפס במאה זו בלמעלה מ-30 מהדורות. מקור מרכזי שני להכרת משנתו הפילוסופית של אפיקורוס, היה הספר העשירי של 'חיי הפילוסופים' מאת דיוגנס לארטיוס, הכולל את תולדותיו של אפיקורוס, את הרצאת תמצית משנתו, ושלושה מכתבים ארוכים משלו, ובהם תמצית תורת הפיסיקה, האסטרונומיה והמוסר שלו. ספר זה תורגם לראשונה מיוונית ללאטינית בשנת 1475, ואף הוא חזר ונדפס במאה ה-16 ב-15 מהדורות לפחות.

במאה ה-17 ובמאה ה-18 היה העולם התרבותי, על רקע המהפכה המדעית, נוח לקליטה מחודשת של השיטה המאטריאליסטית האפיקוראית, המבוססת על השיטה האטומיסטית של דמוקריטוס. על האקטואליות המתמשכת של המשנה האפיקוראית במאה ה-18 ניתן ללמוד גם מחיבורי הפילוסופים של דויד יום, בן זמנו של רמח"ל, שהקצה לאפיקורוס ולטיעונים האפיקוריאניים מקום חשוב ופעיל בדיאלוגים שלו. נראה שרמח"ל, שהיה ער וקשוב לרוחות המנשבות, ראה סכנה רוחנית ממשית בתורה האפיקוראית האופנתית, המערערת על קיום ההשגחה העליונה בשם התפיסה המאטריאליסטית של הטבע.

שאלת ההשגחה העליונה היא היא, ללא-ספק, הנושא האידיאלי העומד במרכז המערכה השלישית של ייִדישע תהילה'. אפיקורוס שלל כידוע באופן מוחלט את האפשרות שקיימת השגחה עליונה, ודחה לחלוטין את התפיסה הטֵיאולוגית. בעולם המורכב מאטומים ומחלל ריק, בעולם הנשלט בידי כוחות הטֵבע המכאניים והבלתי־משתנים, אין מקום להתערבותם של האלים. אמנם, האלים קיימים ואין להטיל ספק בכך ('האיגרת אל מנוקיאוס', בספר העשירי של דיוגנס לארטיוס), אך קשה להאמין שהעולם נברא בידי האלים, שהרי, בלשונו של לוקרציוס, 'כִּי לְקוֹנֵי מִרְבֵּים לְמִדֵּי וְנְחֹזֵק הוּא מִפְּלֵא' (לוקרציוס 1962: 84). אפיקורוס ולוקרציוס דוחים לחלוטין את התפיסה הטֵיאולוגית, המתבססת, בין השאר, על המבנה המשוכלל של הגוף. התכליתיות שבמבנה אברי בעלי־החיים והאדם היא רק 'מראית-עין, כי הטבע חופשי מאדונים ומושלם, ובלשונו של לוקרציוס — 'וּבְלִעְדֵּי אֱלֹהִים יַעֲשֶׂה מַעֲשָׂהוּ לְנֶצַח' (שם, 123). אין זה מתקבל כלל על הדעת שאלוהים נוכח ככל עת ומקום, ואין לראות בברקים חצים השלוחים משמים, שהרי לא פעם פוגעים חצים אלה לא ברשע, אלא בצדיק, ואפילו בהיכל האל עצמו (שם, 123).

בסופו של דבר, לחלק מהדמויות את עיצובן הבלתי-שגרתית. בעוד הקורא סבור, לכתחילה, שהשם נועד פשוט לסמן קו אופי מסוים, ודברי הדמות באים, בראש וראשונה, להמחיש הלכה למעשה קו אופי זה, מתברר לו בהמשך שהעיקר איננו כלל קו האופי, אלא עצם דבריה של הדמות, המציגים תפיסת עולם מסוימת, בעוד שעיקר תפקידו של השם אינו אלא לבטא את יחס המחבר אל הדעות שהדמות מביעה. ולשם המחשה: המונולוג של סכלות בגנות העיסוק במחקר המדעי לא נועד לאפיין את דמותה, כסכלה, דבר שניתן היה לעשותו בצורה פשוטה יותר, אלא נתינת הדברים בפיה של סכלות דווקא בא להבהיר, בראש וראשונה, את יחס המחבר אליהם. הפרובלמות האקטואליות שמוצגות ב'לישרים תהילה', כגון היחס אל המחקר המדעי, ממחישות בעליל, שלפנינו, לאמיתו של דבר, לא אליגוריה על-זמנית, שעניינה ההתנגשות הנצחית בתוך נפש האדם בין החכמה והאמת לבין התאווה והשקר (כאמור למשל בדברי יהודה אבן תיבון בפתיחה ל'חובות הלבבות'), או אותה התנגשות עצמה בתוך החברה האנושית כפי שמשמע מדברי רמח"ל עצמו בהקדמתו למחזה, אלא דראמה אידיאית אקטואלית, שבה תפיסות פילוסופיות ודתיות מנוגדות נאבקות על נפש העם במאה ה-18. וכאן המפתח, כמובן, גם לניגוד, כביכול, שבין הגדרת טבעו של תרמית, באמצעות שמו, לבין ההסבר המדעי שהוא נותן לתופעות הטבע השונות: דברי תרמית לא באו להמחיש את אופיו המוסרי, כדובר שקר, אלא להפך: שמו, תרמית, בא לבטא את יחס המחבר לדבריו ולהסבריו, כדברי-שקר וכהסברי-שוא, שאין בהם ממש.

אין ספק, אפוא, שמה שנראה בעיני פיתמן ויונה דוד בדברי תרמית כ'דברי אמת, שאינם הולמים אותו', אלא את מחקר, נתפס בעיני רמח"ל כדברי שקר, 'דברי תרמית'. אבל טעותם של פיתמן ויונה ד"ד אינה מקרית, והיא נובעת מכך, שרמח"ל עיצב כנראה במכוון את דמותו האידיאית של תרמית כקרוכה מצד אחד וכמנוגדת מצד שני לדמותו האידיאית של מחקר: המונולוגים של מחקר ותרמית גם יחד עוסקים, לכאורה, באותו נושא בסיסי עצמו – טבעו הפיסי של העולם; שניהם גם נותנים הסברים 'מדעיים' לתופעות הטבע; אבל מחקר נותן, לדעת רמח"ל, הסבר אמיתי, הבא לבסס את האמונה בהשגחה העליונה, בעוד תרמית נותן, לדעתו, הסבר שקרי, הבא לבטל את האמונה בהשגחה העליונה. תרמית היא אפוא הדמות האנטאגוניסטית לשכל ולמחקר לא רק מבחינת העלילה, אלא גם מבחינה אידיאית. בעוד שדמויותיהם של שכל ומחקר עוצבו על פי דוגמת 'המדענים יראי השמים'<sup>17</sup>, עוצבה דמותו של תרמית כדמות של אתאיסט, שבפיו פילוסופיה אפיקוראית סדורה, ברוח התחייה של הרעיונות האפיקוראיים במאה ה-17 ובראשית המאה ה-18.<sup>18</sup>

17 ראה: פיש 1979: 132–150.

18 לתפיסה זו של המהות האליגורית של 'לישרים תהילה' יש, כמובן, גם השלכות אסתטיות, ונובעת ממנה תפיסה ביקורתית שונה לחלוטין מזו של שוהם (1982: 35) ופיינגולד (תשמ"ה: 43–46). לפי שוהם ופיינגולד 'לישרים תהילה' היא דראמה 'נאיבית', בהתאם למינוח של נורתופ פריי (1965: 90–91), דראמה החסרה את היסוד של הטכניקה הקונטראפונקטית, המבוססת על כפל האמירה של ההוראה והכוונה. לעומת זאת אם פירושי ליצירה נכון, הרי לפנינו דראמה קונטראפונקטית מובהקת, שהגדרה 'נאיבית' אינה הולמת אותה עוד.

הובררה למרבית החוקרים והמבקרים כל צורכה, והם פטרו אותה במספר משפטים מכלילים ובלתי-מחייבים.

עקרונית עשויות ההפשטות הלוכשות דמות אנושית ליצג שתי מהויות השונות זו מזו בתכלית: הן עשויות ליצג תכונות אופי צרופות (מידות), רעות או טובות (& Vices Virtues); והן עשויות ליצג תפיסות אידיאיות (פילוסופיות, פוליטיות, רתיות וכו'). ב'לישרים תהילה', על פי עצם שמן של הדמיות הפועלות, נראה לכאורה שהדמויות הן ברובן הגדול פרסוניפיקציות של מידות, וכך משתמע גם מ'הקדמת המחבר' (לוצאטו 1981: 37). אולם כבר כמה מן החוקרים והמבקרים הרגישו כנראה אינטואיטיבית שאין זה תמיד כך, ועל כן, כנראה, ניסחו את דבריהם בצורה כללית ובלתי-מחייבת.

כותב פפירנא (1952: 99): 'פה לא נראה פגישת תאוות שונות בלב אחד או הרבה – רק פגישת דעות או מידות שונות מופשטות הפורחות באור'. בנוסח דומה כותב גם שפירא (1939: 373), בהשוותו את 'עמל ותרצה' של שלום הכהן ל'לישרים תהילה', כשהדברים נאמרים ישירות, אמנם, על 'עמל ותרצה', אך משקפים כנראה גם את תפיסתו לגבי 'לישרים תהילה': 'אין הנפשות הפועלות כאן אלא בגדר הגשמים של אידיאות, מושגים ותכונות'. ושב וחוזר על נוסח זה, בהרחבה ובהדגשה, גם הלקין (1958: 98, 1984: 126):

כאן ניתנות הנפשות מלכתחילה, בכוונתו מכוון, לא כבני אדם, אלא כתכונות כלליות, כמידות, כמושגים אנושיים רוחניים כלליים, ללא הסתר-פנים כלשהו. כל דרמטורגן הכותב דרמה אליגורית מציג מלכתחילה מערכת נפשות שכל אחת מהן אינה אדם אלא: ונכונה, רעיון, מושג. הנפשות ב'לישרים תהילה' הן רובן ככולן שמות-מקרה או שמות-הפשטות של נטיות אנושיות, פילוסופיות, אינטלקטואליות וכדומה.

הגדרות כלליות אלו – יותר משהן מבהירות את משמעותה האליגורית של היצירה הן מטשטשות אותה, שכן הבנת המשמעות של 'לישרים תהילה' מותנית באופן ברור בהבנת מהותה של הפרסוניפיקציה האליגורית ביצירה זו.

להערכתי טעו מרבית המבקרים והחוקרים כשנטו לקבל את 'שמות המדברים' כפשטם, כתיאור אופי, והלכו שולל אחרי רמח"ל עצמו המתאר בהקדמת המחבר את המחזה כמשל פשוט, הבא לזות ביטוי להתגוששות הנצחית שבין תכונות האופי של האדם.

שירמן (1979: 172), שהרגיש היטב בסתירה שבין הצורה המיושנת והפאבולה הנדרושה לבין הרעיונות החדשים, שיער שרמח"ל בחר בצורה ז'אנרית זו כאמצעי נוח להביע באמצעותו אידיאות מסוימות:

סוג דרמות זה, מורשת ימי הביניים, היה עדיין חביב על הסופרים בתקופות מאוחרות, וגם בספרות העברית קדמו בו ללוצאטו כמה וכמה מחברים, והאחרון לפניו היה שמחה קאלימאני, איש ונציה, בעל המחזה 'קול שמחה' (1734). בודאי לא הנושא הדל משך במיוחד את לבו של המשורר אלא האפשרות להביע השקפות ורעיונות מסוימים.

אבל גם שירמן לא עמד על כך, כמדומני, שרמח"ל לא רק יצק תוכן חדש בכלי הישן אלא גם גרם, למעשה, מטאמורפוזה מסוימת בעצם הז'אנר על ידי שינויו מבנים, בעוד שהזנבנית הפורמאלית, החיצונית, לא השתנתה כלל: רמח"ל כתב, בעצם, אליגוריה אידיאית טהורה, המוצגת בפני הקורא או הצופה כאליגוריה של מידות, והצירוף של שני אלה יחד מקנה,

אורכה, ואליו נקשרים מרבית המוטיבים שלה, כולל אלו הנתפסים, על פי הניתוח של הפאבולה, כמוטיבים חופשיים, כדוגמת המונולוג של מחקר.

הדומיננטיות של נושא הטבע ניכרת כבר בחלק הראשון של הדראמה. ראשיתו במונולוג הפותח מערכה זו בפועל, המונולוג של תהילה (דבור ג); המשכו במונולוג הפאסטוראלי של יושר, העומד במרכז המערכה (דבור ד); והוא גם החותם מערכה זו, במונולוג של סכלות (דבור ה). דומיננטיות זו מתגברת עוד יותר בחלק השני, המרכזי: נושא הטבע עובר כחוט השני בדברי שכל בשיחתו עם יושר בפתח המערכה (דבור א); הוא נמשך בדברי יושר בראשית דבור ג; ומגיע לשיאו במונולוג של מחקר. וגם בחלק השלישי של הדראמה יש לנושא הטבע מקום חשוב הן מבחינה דראמטית והן מבחינה אידיאית, בראש וראשונה בסצינה הארוכה הפותחת מערכה זו.

דברי תרמית בסצינה זו, שעניינם הסבר התופעות 'יצאות הדופן בטבע (סערות, התפרצויות וולקאניות), ובמיוחד המונולוג השני שלו, הפותח במלים 'הִנֵּה קֹאֵלָה אֶלֶף/ בְּכִנִּי אֲנוֹשׁ פֶּשֶׁטוּ/ דְּבָרֵי קְזָבִים' (848–850), הם ללא ספק מהיפים והמרשימים ביותר, מבחינה אמנותית, ב'לישרים תהילה', ולא לחינם בחר ביאליק להדגים באמצעותם את אמנות השירה של רמח"ל (ביאליק תרצ"ז: 12). אלא שמבחינת האחדות של הדראמה, הקשורה באפיון הדמויות, עוררו מונולוגים אלו פרובלמה. בעוד הגישה השלילית של סכלות למחקר מדעי הטבע, בחלק הראשון, והגישה החיובית של שכל, מחקר ויושר בחלק הראשון והשני, עולות בקנה אחד עם הכאראקטריסטיקה הבסיסית של בעליהן, זו כדמות שלילית ואלו כדמויות חיוביות, עשויים המונולוגים של תרמית בחלק השלישי להוות בעיה, שכן תרמית, כמוהו כמחקר, מנסה לתת לתופעות הטבע השונות הסבר מדעי, המנוגד, לכאורה, לכאראקטריסטיקה הבסיסית שלו. על כך העיר כבר פיקמן (1938: מ"ו), וניסה לתת לכך הסבר דחוק במקצת מתחום הפסיכולוגיה של היצירה:

המשורר נמשך כל כך אחרי מלאכת הסברה זו של חזיונות הטבע [בנאום מחקר] עד כי הוא שם אותה גם בפי תרמית, ובשעה שהוא משדל את המון, הנפחד למראה הסערה ביום החופה ורואה בה אצבע אלוהים, בבארו את החזיון כחוק הטבע, אנו מאמינים לשמוע את מחקר. למרות כוונתו שלא היתה כאן בשום פנים לתמוך בתרמית — הפתוס של המסביר מתפרץ כנגד חפצו, והוא שם בפי תרמית דברי אמת, שאינם הולמים אותו.

על אותה טענה עצמה חוזר גם יונה דוד (1972: 60; 1981: 28):

דמותו של תרמית יצאה פגומה מידי של לוצאטו, ומבחינה דראמטית אסור היה לו ללוצאטו לשנות באפיון גיבורו זה; בחלק האחרון של המחזה מנסה הוא להסביר את הסערה הסבר מדעי, בנוסח מחקר, וכך הפך לוצאטו אנו מהותו המקורית, בשומו בפיו דברי אמת בניגוד גמור לאפיו.

אך האומנם נכשל רמח"ל, הן בהעמדת הדמויות האופוזיציוניות זו מול זו והן במונולוג ששם בפי תרמית, והעומד, לכאורה, בניגוד לכאראקטריסטיקה הבסיסית שלו — או שמא טעו פרשני היצירה בהבנת מהותה האליגורית?

נראה שסוגיא זו, הגדרת המהות האליגורית של הפרסוניפיקציות השונות במחזה, לא



(גתה 1110:1957) ihm und seiner Lehre mit völligen Zutrauen hingeben. [הטרמינולוגיה של ליני, היסודות, שעליהם היה צריך להתבסס המבנה האמנותי, ליוו אותי בכל דרכי; ועוד היום מזכירה לי החוברת הצנועה את הימים הרעננים, המאושרים, אשר בהם פתחו לפני דפים מלאי תוכן אלה לראשונה עולם חדש. התמסרתי לו ולתורתו באמון מלא.]

בשני המקומות מדגיש גתה במיוחד את חובו לספר 'יסודות הבוטאניקה' (*Fundamenta Botanica*), שראה אור לראשונה כבר בשנת 1736, שנה לאחר בואו של רמח"ל לאמסטרדאם, ושממנו למד, כנראה, גם רמח"ל. עדות מקבילה כיצד הגיב רמח"ל על פגישתו עם ספר זה — לא נותרה בידינו, לצערנו; אך המונולוג הנלהב ששם בפי מחקר מרמז, כמדומני, כי התלהבותו לא נפלה הרבה מזו של גתה, וכי גם לגביו 'פתחו דפים מלאי תוכן אלה לראשונה עולם חדש'. הצירוף של רמח"ל וגתה המתקבל, במבט ראשון, כמוזר ביותר, אינו אפוא כה אבסורדי. ומעניין שמשורר פאנתיאיסט מודרני כטשרניחובסקי אמנם משתמש בשני השירים האלה גם יחד כמקור משותף לשירו 'אכא צנתרות דדהבא', הפותח את יצירתו המאוחרת הגדולה 'עמא דדהבא'; ולא קשה להוכיח זאת באמצעות השוואה טקסטואלית מדוקדקת.

### למהות האליגיית של 'לישרים תהיל'

קארל בקר כתב בחיבורו 'הקיה של מעלה בהגות המאה השמונה עשרה':

אם רצוננו לגלות את הדלת האחרית הקטנה המשמשת לתקופה כלשהי הכניסה החשאית אל הדעת יפה נעשה אם נחפש אי-אלו מלים מוצנעות שהוראתיהן תלויות בספק והן מורשות להיפלט מן הלשון או מן הקולמוס בלי פחד וכלי חקירה ודרישה; מלים שמחמת שינון מתמיד יצאו מגדר משל ומליצה ולפיכך מחליפים אותן, בטעות ומבלי משים, בעובדות אובייקטיביות. אין ספק שבמאה ה-13 היו מלות המפתח: אלוהים, חטא, חסד, ישוע, שמים, כיצא באלו; במאה ה-19 — חומר, עובדה, תכליתיות, אבולוציה, קידמה; במאה ה-20 — יחסיות, תהליך, הסתגלות, תפקיד, תסביך. במאה ה-18, המלים שבלעדיהן לא היה שום איש נאור יכול להגיע למסקנה מרגיעה, היו: טבע, חוק-טבע, סיבה ראשונה, תבונה, רגש, אנושיות, השגת שלמות המידות. (בקר 1979: 40-41)

דומה שדברים כלליים אלו, שעניינם התרבות המערבית של המאה ה-18 בכללה, הולמים להפליא גם את 'לישרים תהיל'. יתר-על-כן: יש בהם, במידה רבה, מפתח לדלת האחרית של היצירה, המאפשר לתפוס את הטקסט כולו כטקסט אחדותי, דבר שאינו מוצא פשר, כמדומני, באמצעות השער הראשי של היצירה, שער הפאבולה. הטבע וחוק-הטבע — מלות המפתח הראשיות האופייניות לאקלים הדעות של המאה השמונה-עשרה — הן גם מלות המפתח לדראמה האידיאית של 'לישרים תהיל' (כשם שגם מרבית מלות-המפתח האחרות שמציין בקר — הסיבה הראשונה, תבונה, רגש, השגת שלמות המידות — הן רלבאנטיות ליצירה). הטבע הוא-הוא המוטיב המנחה של היצירה כולה, העובר בה כעמוד השדרה לכל

והפרי וחוזר חלילה. בשני הטקסטים — שיא השכלול של הצמח הוא היווצרות הפרח, שהוא השלב החיוני להתלכדות ההרמונית של המינים לשם קיום המין והמשך החיים. ומעניין: גם בשירו של גתה ניכר אותו אלמנט סגנוני דראמאטי שיש לו קשר אמין לתפיסת העולם של היוצר שצינתי קודם לכן, וכיונתי לחזרה המתמדת על התביעה להתבוננות. וראה למשל:

אַנא, הסתכלי בצמח, ראי איך יתהווה ויפלה [...]   
 פני העלה הבא עם גמר צורתו, ראי [...]   
 לו גם תשתאי מאד לראות באי-אלה מין [...]   
 תמיד תשובי תשתאי לראות הפרח בנעו [...]   
 אהובה, שאי נא עיניך וראי: כל הקמון המגמר [...]   
 תראי אותם בכל, ולו גם בהשתנות הדמות.

(שורות 9, 26, 30, 47, 63, 68 בترגום טשרניחובסקי 1937: תקנ"ט-תק"ס)

אכן בשירו של גתה תופס האלוהים מקום קטן יותר מאשר במונולוג של מחקר, ובו האלמנט הדומיננטי, המודגש שוב ושוב, הוא הטבע (Die Natur; שורות 33, 45, 59, 76), אך גם אצל גתה, כמו אצל רמח"ל, יש קשר בין הטבע לאלוהים, כפי שניכר, למשל, משורה 50: 'Ja, das farbige Blatt fühlt die göttliche Hand' ('אכן, זה עלה-הגון מרגיש יד-האלהים').<sup>15</sup> כמובן בין שני הטקסטים יש הבדלים לא קטנים בצורה ובמגמה, 'לא כאן המקום לעמוד עליהם. זאת ועוד: אצל רמח"ל זה נושא חד-פעמי — ואילו גתה היה לא רק משורר אלא גם חוקר טבע, ומדעי הטבע העסיקו אותו רבות. עם זאת, אין להניח שהדמיון בין שני הטקסטים הוא מקרי לחלוטין, למרות הרקע והמוצא השונים בתכלית של המחברים, ומסתבר שהוא נובע מ'אקלים רוחני' אי-דפי משותף. יתר על כן, אולי ייתכן שלשני המשוררים היה לפחות מקור יניקה ישיר משותף אחד — הלוא הם מחקריו הבוטאניים של קארל פון ליני. להערצתו לליני נתן גתה ביטוי לא פעם, והוא ראה בו את אחד ממורי הגדולים.<sup>16</sup>

עניין מיוחד יש בתיאור הנלהב שתיאר גתה את פגישתו הראשונה עם מחקריו של ליני, תיאור שהוא חוזר עליו כמעט באותן המלים עצמן, הן במכתבו אל שארלוטה פון שטיין מיום 9 ליוני 1786 והן בחיבורו 'Geschichte meines botanischen Studiums':

Linnés Terminologie, die Fundamente, worauf das Kunstgebäude sich stützen sollte, begleitete mich auf Wegen und Stegen; und noch heute erinnert mich das schmächtige Heft an die frischen, glücklichen Tage, in welchen jene gehaltreichen Blätter mir zuerst eine neue Welt aufschlossen. Ich halte mich

15 לעניין משמעות הטבע בהקשר זה כדאי לזכר את הערתו של ברגמן בעניין מושג הטבע בתקופת הרנסאנס וההשכלה, בניגוד למשמעותו בימינו: 'ומן הראי לציין כאן את שינוי המשמעות של השם "טבע" מזמן התחיה ועד היום. כשאנו אומרים היום שמשוה קורה באופן "טבעי" ולפי "חוקי הטבע", הרי אנו רוצים בזה להבליט את הנגלה, את חוסר הסוד. אין להוטרף על מה שקורה באופן "טבעי". לעומת זאת מרגיש אתה, כשהודא ארכבנאל מדבר על ה"טבע" (ועוד כשגיתה מדבר על הטבע), שבעיניו הטבע [...] אינו דבר-מה מיכאני אלא דיוקא דבר מה חי' (ברגמן 1974: 71)

16 ראה: פרידנטל 1968: 355-356; פירי 1969: 80, 91, 95, 119, 195.

עלם: התביעה להתבוננות עשויה להתקשר עם התביעה למחקר אמפירי, ברוח האמפיריציזם של ביקון, מתוך הנחה, שרק מתוך ההתבוננות השיטתית ניתן להגיע להבנה ולהסקת מסקנות פילוסופיות מכלילות.

בניגוד מוחלט לתמיהה הרטורית של סבלנות — 'איכה מצא יוכל, איך יוכל דעת/ אדם אשר יראה רק לעינים, סתרי פליאות רום, גבה שמים?' (278–280) — מאמין מחקר בכוח ראייתו של האדם וביכולתו לתפוס את חוקיות טבע העולם בכוח הבדיקה המדעית. במקביל לו מרגיש שכל את עליונותה של החשיבה הראציונאליסטית, וההעמדה הדראמאטית שמעמיד רמח"ל את שכל כאיבם של תרמית ובני-חוגו מקבילה להבלטת הניגוד המוחלט שבין ההתבוננות הראציונאליסטית לראייה התושנית. מלכתחילה מוצג הדמיון כהיפוכו המוחלט של השכל: 'יהב ידי!' — אומר תרמית בדיאלוג הראשון שלו עם רהב, בפתח המחזה — 'אלו/ לא ימצאו בך רק כי התגדלת/ מימי בחרותיך/ תמיד בבית דמיון, הנה דני/ למאס בנפשך כל-למודי שכל (118–122). הראייה החושנית, טוען שכל בשיחתו עם יושר בראשית החלק השני, מטעה ואין לסמוך עליה:

הבט! הלא רוחנו/ פנים, אשר לא-רגע/ ממלחמות הרוח/ ישקט [...]/ מעצבונות פן לא נקה סלה! / וכהחליפם המה/ אט-טעמו, פן בננו/ יתחלפו מעת אל-עת חושינו; / כל נחזה כי אם על-פי החפץ, / כל-ישמעו אַנְיִנו/ כִּי-אם כמו נכספנו, / או באשר דמינו. (428–438)

הראייה החושנית, קובע שכל, אם אינה מלווה בהתבוננות השכלית, מוליכה אותנו שולל: 'שור נא קצה משוט אל-תוף המים: / הן רק-מעט ומעקל תראהו, / ולכבד יודע/ כי באמת הנה הנהו!'. (421–424)

האשמה בחושים, שעדותם שטחית ומטעה, ועל כן אין לסמוך עליהם אלא על השכל בלבד: אכן שנגה היא זאת אל-עינינו, / כי עין בשרים המה; / על-כן אמת בדרך-נבז' זמירו, / חשף לאור שמים, ואור — לחשף. / הן באשר ישיגו, / יתעו לכל-מקרה קטן ופגע; / אף כי במפלא ומקסה מהמה! (414–420)

ומעניינת בהקשר זה ההקבלה האפשרית בין תפקידו של 'דמיון' בלישרים תהילה לבין הגדרתו של ב' פאסקאל: 'כוח הדמיון הוא אותו חלק גונב-הדעת שבאדם, אבי כל טעות וכל שקריות' (פסקל 1964: 95).

### בין רמח"ל לגתה

אחת ההוכחות המעניינות לסודות 'המודרניים', החדשניים, שב'לישרים תהילה' ניתן למצוא בדמיון המפתיע שבין מונוולג מחקר לשירו הידוע של גתה 'Die Metamorphose der Pflanzen' ('השתנות צורת הצמחים'), שנכתב כחמישים שנה לאחר מחזהו של רמח"ל (1798). לשני הטקסטים, שצורתם צורת המונוולג הדראמאטי, אותו נושא מופשט עצמו — המורכבות, התכ-ליתיות וההרמוניה המופלאה של הטבע — ולשניהם גם אותו נושא קונקרטי עצמו: המטאמורפוזת של הצמחים. בשני הטקסטים בולטת התנועה המתמרת, ההתפתחות הבלתי פוסקת, ובשניהם ניכר אף אותו זיוון תנועה בסיסי עצמו: מן האדמה והזרע אל הפרח

הספרותית ההולנדית. מכל מקום, דומה שניתן לתוש בקירבה אקלימית בין 'לישרים תהילה' לספרות הדתית האפולוגטית הנוצרית, זו שביקשה לבסס את הגנתה על דת-ההתגלות המסורתית, בנוסף על כתבי-הקודש, על העובדות, השכל והמדע, ועם זאת לא ויתרה גם על הרגש, ואף יצרה, במסגרת ספרות זו, ז'אנר מיוחד של שירת-הלל לירית. ובלשונו של האזארד (1963: 81–82):

עובדות; שכל. אבל קיים גם כוח נוסף, שלידתו בשכל; הוא רושם לפניו את העובדות, אך אז ממריא למעלה אל הרקיע העליון של הרגש והתרוממות הרוח. אז נגלה לנגד עינינו יפי הטבע, כוחות מתואמים, שכולם מצייתים לסדר אחד, הרמוניה התובקת את הגדול לאין שיעור והקטן לאין שיעור, יופי השפוך על פני כל הדברים הנכבדים, חיים או לא חיים — האם כל הדברים הללו אינם מעוררים אותנו להודות מעומק לבנו לאל שעשה אותם? הבה נישא אפוא קולנו בשבחי האל. אין די בכך שנודה רק בנוכחותו. לפיכך על הלב, יחד עם המחשבה, לתת ביטוי לרגשות המניעים אותם. כך דירהאם באנגליה, וזמן קצר אחר כך ניוונטייט בהולנד, נשאו קולם בהודיות, בהשתפכויות הנפש, בהשתפכויות ליריות. זה היה האות הראשון, והוא זכה מיד בתשואות מצד אלו שציפו לו. הוא התפשט במהירות על פני כל המרחב, ובמהרה לא נמצאה כמעט ארץ באירופה אשר לא קלטה את הלחן ולא שרה, כל אחת בלשונה היא: 'השמים מספרים כבוד אל ומעשה ידיו מגיד הרקיע'. שם השיר יכול היה להשתנות, אבל הכוונה היתה בכל מקום זהה.

קשה שלא לתוש עד כמה מתאים תיאור זה לרוח המונולוג של מחקר. יצירות שיריות ברוח זו, מציין מלקמן (שם), נתחברו באותן השנים לא רק באנגליה ובצרפת, אלא גם בהולנד. את 'לישרים תהילה' ניתן אפוא לשייך באופן טבעי למקהלה האירופית הכללית של הספרות הדתית האפולוגטית וייתודו של רמח"ל, ביצירה זו, הוא בראש וראשונה בדפוס הספרותי העברי והיהודי הספציפי שהוא נותן למוטיבים כלל-אירופיים אלו.

### הקריאה להתבוננות והאמונה בשכל

אחד היסודות הסגנוניים הבולטים במונולוג של מחקר הוא הקריאה להתבוננות. החזרה הכמוראובססיבית על התביעה להתבוננות היא אחד האלמנטים הבולטים ביותר במונולוג מבחינה סגנונית ודרמאטית, אלמנט אשר פותח את המונולוג וחותם אותו וחוזר ומופיע כמין מוטיב מנחה (Leitmotiv) לכל אורכו:

שִׁים עֵינֶךָ נָא עַל־שָׁשִׁים אֵלֶּה, / פִּיּוֹת פְּתוּחוֹת בְּמוֹ / לִרְבֵּי מְאֹד הִנֵּה יִרְאוּ עֵינֶיךָ;  
(489–492) עֲתָה רְאֵה אֵלֶּה רִגְדֵי־הַנֶּה (511) שׁוּר נָא פְּרָחִים, אֵל יִפְּסֵם הַבִּיטָה /!  
מֵרָאם הִיא, אֶף־נִיחֻחִים הָרִיחָה /! מִתּוֹךְ תְּמוּנַת פֹּסֶם, תִּבְנִית גְּבִיעַ / הִנֵּה, אֲשֶׁר לָהֶם,  
תִּרְאֶה מִתַּחַת; (521–524) חוּטִים קְעֻמוּדִים, הִבֵּט, נִצְבּוֹ (527) תִּבְנִית קָמוֹ צִפְרָן / הִנֵּה  
אֲשֶׁר תִּרְאֶה (533–534) עֲתָה חֲקֹר זֹאת עוֹד, הִבֵּט וְבִינָה / אֵל נִפְלְאוֹת צוּרֵנוּ /!  
בֵּין נָא לְזֶרַע זֶה (538–540)

דומה, שאלמנט סגנוני זה אינו בגדר הצטעצעות בלבד, אלא יש בו משום ביטוי עקיף לתפיסת

שמביאים אריסטו וגאלנוס ולא על אלו של בחיי אבן פקודה והרמב"ם. הן הדוגמא עצמה והן דרך פיתוחה הן חדשות, 'מודרניות', ומבוססות על ההישגים האחרונים של המדע-דאז. מבחינה זו ניכר דמיון בין 'לישרים תהילה' לספרות האפולוגטית הנוצרית של אותן השנים. כך, למשל, ניתן למתוח קורים מקבילים בין המונולוג של מחקר לתפיסתו של החוקר האנגלי ג'והן וי, שספרו *Wisdom of God in the Creation* ראה אור בשנת 1691, והיה בבחינת ספר קלאסי במאה ה-18 (וילי 1961: 34–39).

ר'י, שכונה 'אריסטו של אנגליה' ליניאוס של זמנו, נחשב לאחד מאבות הבוטאניקה והזואולוגיה המודרניות. הוא ניסה להפריך בספרו תפיסות אפיקורסיות שונות, בהן התפיסה האפיקוראית והתפיסה של המאטריאליזם המכאני, וביסס מחדש את ההוכחה הטליאולוגית על הישגי המחקר הבוטאני והזואולוגי — המבנה והפעולה של הגופים האורגאניים משמשים כהוכחה לקיומו של היוצר יל'חכמתו. ר'י קיבל מקודמיו, האפלטונאים של קמברידג', הנרי מור וראלף קאדוורת', את התיאוריה בדבר 'הטבע הפלאסטי', שלפיה פועל מאחורי כל חלק של העולם הגופני טבע פלאסטי רוחני. ובלשונו:

For that must preside over the whole economy of the plant, and be one single agent, which takes care of the bulk and figure of the whole, and the situation, figure and texture of all the parts, root, stalk, branches, leaves, flowers, fruit, and all their vessels and juices. I therefore incline to Dr. Cadworth's opinion, that God uses for these affects the subordinate ministry of some inferior plastic nature, as in his works of providence he doth of angels.

(מצוטט על פי היקס 1883: 156)

אפשר, כפי שמציין ברגמן, שבתפיסה זו ניתן למצוא הדים לתפיסה הקבילית אשר ממנה, יש טוענים, הושפע הנרי מור (ברגמן 1974: 427; פיש 1979: 126–127). מכל מקום, ניכר, כמדומני, דמיון מסוים בין התפיסה המבצבצת מנאום מחקר לתפיסתו של ר'י, אם כי מסתבר שרמח"ל לא הכיר את ספרו של ר'י, וכי אין הדמיון אלא תוצאה של האקלים הרוחני האירופי המשותף. הדמיון ניכר, כמובן, בראש וראשונה בעצם ביסוס הטיעון הטליאולוגי על הישגי המחקר הבוטאני, תוך הדגשת התהליך התכליתי המורכב של התפתחות הצמח מראשית גידולו עד לפריחה, להבשלת הזרע, לתפוצתו ולנביטתו מחדש. אך ייתכן שניתן לגלות גם קירבה ספציפית יותר, הבאה לידי ביטוי בחלק האחרון של המונולוג, אשר אולי ניתן למצוא אף בו רמזים למעין תפיסה של האצלה:

עֲתָה תִּקְרֹר זֹאת עוֹד, תִּבְּט וְכִינָה / אֶל נִפְלְאוֹת צוּרֵנוּ: / בֵּין נָא לְזַרַע זֶה, תּוֹכֵם יִסְגְּרוּ, / יִחַדּוּ לְמִינֵם כָּל-צִמְח כָּל-עֵשֶׂב. / שְׁפִיר, בְּשִׁלְתּוֹ עָלֶיךָ נִכְפָּלֶת / רֹב אוֹ מְעַט, — בֶּן דְּמִינוֹ הִנֵּהוּ; / רֹב אוֹ צְרוּתֵי שָׁמֶן / הִנֵּה בְּלִי מִחֲסוֹר מֵלֵא הֵטָבַע, / כִּי כָל-עֲצָמֵי כָל-גֵּיד בּוֹ, כָּל-עֶזְרָק בּוֹ יִחַלֵּץ יִחַדּוּ, אֵף בּוֹ יִרְפוּ; / תּוֹכּוּ יִרְחֹף רוּחַ / חַד, אֵף לְעוֹפֵף קָל, חֵי וְגָדֵל כָּח. / הוּא יַעֲמִיד אֶת-כָּל-סִדְרֵי הַנָּטֵעַ, דָּבָר עָלֵי אֶפְרֹי, אִישׁ עַל יָדֵהוּ. (שורות 538–551)

כאמור, ספק רב אם רמח"ל הכיר, במישרין או בעקיפין, את חיבוריהם של קאדוורת' או, אם כי מלקמן (1951: 123–124) סבור, שלא מן הנמנע שרמח"ל קיבל השראה מסביבתו

נפלאות ה' שונה לחלוטין מזו המתוארת בתהלים ק"ד. אמנם רמח"ל משתדל להבדיל את הדמיון למזמורי תהלים, ויש אצלו אלוזיות ברורות לפסוקים שונים. למשל, לפני ראשית התיאור של חיי הצמח הוא מביא את השורות 'כָּל-מִחְשָׁבוֹתָיו מֵהַלְמָאָד עַמְקוֹ, / כָּל-מַעֲשָׂיו מֵהַרְבּוֹ, / כָּל־בְּחֻמָּה מְכֻלָּל בְּנִשְׁגָּה ! (486–488), שאינן אלא ואריאציה על שני פסוקי תהלים: 'מֵהַגְּדֹלוֹ מַעֲשֵׂיךָ ה', מֵאֲדַ עַמְקוֹ מִחְשְׁבֹתֶיךָ' (צ"ב 6) ו'מֵהַרְבּוֹ מַעֲשֵׂיךָ ה', כָּל־בְּחֻמָּה עֲשִׂיתָ' (ק"ד 24). אלא שהתפיסה המתגלה בהמשך אינה זהה כלל: על-פי תפיסת משורר תהלים האל הוא המניע ישירות כל פעולה בטבע לא רק בזמן הבריאה, אלא גם בחיי היום-יום. קיימת תלות גמורה של הטבע ויצוריו באל בכל רגע ורגע:

כָּל־אֵלֶיךָ יִשְׁפְּרוּן, לְתֵת אֶכְלִם בְּעֵתוֹ. תִּתֵּן לָהֶם יִלְקֻטוּן, תִּפְתָּח יָדְךָ יִשְׁפְּעוּן טוֹב. תִּסְתִּיר פְּנֶיךָ יִבְהִלֻן, תִּסָּף רוּחָם יִגְעוּן, וְאֶל-עַפְרָם יִשׁוּבוּן. תִּשְׁלַח רִיחָךָ יִבְרִאוּן, וְתַחֲדָשׁ פְּנֵי אֲדָמָה. (ק"ד 27–30)

ומתוך תפיסה זו נובע גם האלמנט הסגנוני הבילט של הזכרת האל כמעט בכל פסוק ופסוק, אם בגוף שני ואם בגוף שלישי. והיפוכו של דבר — במונולוג של מחקר: השבח לאל בא בהרחבה בפתיחת המונולוג ובסיומו, אך בגוף המונולוג עצמו, לאורך 75 טורי-שיר רצופים (489–563) — אין האל נזכר אלא פעם אחת בלבד, באתנחתא-נשימה קצרה שבין פרק תיאור אחד למשנהו (538–539), ואילו הדגש בגוף המונולוג הוא בתכליתיות המופלאה של הטבע. הבדל סגנוני זה אינו מקרי, אלא משקף תפיסה אידיאית שונה, התפיסה הטליאולוגית, שהוסיפה להיות פופולאית במחשבה האירופית של המאה ה-17 והמאה ה-18. לפי תפיסה זו — ההתבוננות המדעית בטבע חושפת ומגלה את הסדירות, ההרמוניה והתכליתיות שבו; התיאום המופלא של האמצעים והתכליות מעיד על כוונה ותכנון של רב-אמן, אדריכל-על בעל שכל רב-עוצמה, תפיסה המוצגת במאה ה-17 ובמאה ה-18 בוואריאציות רבות בעשרות חיבורים. ולדוגמא — סיכומו הקצר של קיאנטס, אחד הדוברים ב'דיאלוגים על הדת הטבעית' של יום (1982: 86), בסיום החלק הרביעי של הדיאלוגים: 'הסדר והארגון שבטבע, התיאום המופלא של הסיבות התכליתיות, התפקיד הגלוי והתכלית הברורה של כל חלק וכל איבר, כל אלה מעידים בלשון ברורה ביותר על סיבה משכלת או יצר משכיל. השמים והארץ מצטרפים לעדות זו. כל מקהלת הטבע שרה שיר הלל לבוראו'.

המהפכה המדעית זעזעה, כידוע, את תמונת העולם המסורתית של ימי הביניים, זעזוע שחייב מאמצים לביסוסה-מחדש של האמונה, והביא, בין השאר, לפריחה מתודת של הטיעון הטליאולוגי. בעוד שדקארט שלל לחלוטין טיעון זה, וכמוהו גם שפינוזה, ניסו אחרים לאשש את הטיעון הטליאולוגי כאמצעי מרכזי לחיזוק האמונה, ולבססו על התגליות האחרונות של המדעים השונים, כגון האסטרונומיה, הפיזיולוגיה, הזואולוגיה והבוטאניקה.

אין ספק שרמח"ל הכיר היטב את הטיעון הטליאולוגי הן מהמקורות העבריים, ובראש וראשונה מתוך קריאה ב'חובות הלבבות' ו'מורה נבוכים', והן מהכתבים הקלאסיים הישנים והחדשים, שלפחות בחלקם היו ודאי מוכרים לו, כגון 'על טבע האלים' של קיקרו ו'הדיאלוגים על האהבה' של אברבנאל. עם זאת מעניין שעקבותיהם הישירים של מקורות אלו אינם ניכרים כלל במונולוג של מחקר.

לצאטו מתגלה אפוא במונולוג זה בבהירות כבן זמנו: אין הוא מסתמך לא על הדוגמאות

אינו אלא מוטיב חופשי, אם נשתמש בטרמינולוגיה הפורמאליסטית של טומאשבסקי (1965: 66-69); ועם זאת — זהו המונולוג הארוך ביותר במחזה: הוא מכיל 96 שורות (480-575)! זאת ועוד: במחזה כולו יש שני מונולוגים יחידאיים בלבד, המונולוג של מחקר והמונולוג של סבלנות (מלבד המונולוג של המשל, העומד בפתח המחזה, בבחינת הקדמה, ואינו משתלב ברצף העלילה). יתר על כן: גם המונולוג של סבלנות, כמו זה של מחקר, הוא מוטיב חופשי, שאינו חיוני לפאבולה של המחזה, ולפיכך לא נזכרת גם סבלנות ב'פתשגן המשל'. מתבקשת אפוא השוואת שני מונולוגים יחידאיים אלה, וזו מבליטה שוב את חשיבותו המיוחדת של נאום מחקר, שהרי המונולוג של סבלנות הוא קצר, בן 35 שורות בלבד, וחסר כל ייחוד תמאטי או אמנותי, בניגוד לחד פעמיותו החדשנית והמרשימה של נאום מחקר. ברור, אפוא, שאין המונולוג של סבלנות ממלא את הפונקציה של השלמה ושירי משקל למונולוג של מחקר, כפי שסבור בן-נחום (1962: 116-117), אלא מבחינה פורמאלית, חיצונית, והוא תורם, כפי שטענתי כבר בפרק הקודם, ליצירת איזון מדומה בלבד, בעוד שלמעשה הוא משרת מגמה שונה, וממלא, מבחינה אמנותית, פונקציה של רקע הבא למקד את תשומת הלב בוויכוח האי-יאי, מתוך כוונה להבליט את החידוש שבנאום מחקר.

אמנם יש הטוענים, ובראשם שפירא (1939: 53), כי אין בתפיסת הטבע וההווה של רמח"ל, כפי שהיא באה לידי ביטוי בשירים שונים, ובכלל זה גם בנאום מחקר, כל חדש:

... אין תפיסת הטבע וההווה שלו אלא "ברכי-נפשית" יהודית-מסורתית טרנסצנדנטית שלפיה אין היקום והקיים הטבעי עצמי ועצמאי, אלא כפוף כנברא לבורא ומספר ומגלה מדור ודור ולנצח נצחים את תפארתו ונפלאותיו... [כמו בפרק ק"ד של ספר תהלים ככה יחתור גם ר' משה חיים יוצאטו דרך הוד והדר, אשר לבשה ההווה, אלי עוטה האור כשלמה, ונפשו תברך את אלוהים אשר גדל מאד במלכות הטבע, היקום והקיים. שמא תאמר שחסרה אצלו המסקנה של "מה רבו מעשיך ה' כלם בחכמה עשית"? — ולא היא, גם 'המהרבי' ישנה בעינה ולכל מלוא היקפה.

לתפיסה זו יש סימוכין, לכאורה, גם במבנה המונולוג, שהרי המונולוג נפתח, כצפוי, בתזה המסורתית, הטוענת שהבריאה מעידה על חכמת הבורא:

הולך ותהי הנגי / פלאי תבונות מאין חקר למו, / בורא ויוצר כל הראה, הודיע / אל-כל אשר עיניו לא-עור סכל / או שחתה עצלה, בפליאות צמח / כל-האדמה אם-שדה אם-יער. / כל-מחשבותיו מה-למאד עמקו, / כל-מעשיו מה רבו, / כלם בחכמה מכל-לב נשגבה! (480-488)

תזה זו חוזרת גם, כפזמון חוזר, באמצע המונולוג: 'עתה חקור זאת עוד, הבט ובינה אל נפלאות צורנו (538-539).

ובתזה זו גם מסתיים המונולוג:

אלה קצות דרכי קדוש, ובאלה / רבות לאין מספר נפלאות סלה. / כל-דורשי אותם, אותם וימצאו / תמיד בכל-החי, ובכל-צומח, ובכל-אשר פל-רוח / חיים בקרב און, ובכל-אשר בארץ, / ובכל-אשר בפנים, / ובכל-אשר בו עין, / אדם להביט ישת. (564-573)

אלא שלאמיתו של דבר הדמיון בין תפיסת המונולוג של מחקר לתפיסת 'ברכי-נפש' של משורר פרק קד בתהלים אינו אלא חלקי בלבד, שכן הדרך שבה מעיד הטבע בנאום מחקר על

רמח"ל בפרק הראשון של 'דרך ה' (לוצאטו 1946: 1): '... אמנם גם מצד החקירה במופתים הלימידיים יאמתו כל הענינים האלה, ויווכח היותם כן מכוח הנמצאות ומשיגיהם אשר אנחנו רואים בעינינו על פי חכמת הטבע, ההנדסה, התכונה ושאר החכמות שמהן תלקחנה הקדמות אמיתיות אשר יולד מהן ברור הענינים האמיתיים האלה.'

וב'דרך חכמה' כותב רמח"ל (שם, ק"ט): 'עוד ילמד עיקרי ההנדסה, התשבורת והתכונה הראשיים עד שידען, ושאר החכמות והמלאכות מה שצריך לו ילמד עד שידען, ואז ישים עיקר כל עיונו באלוהיות כל ימי חייו.'

כפי שציין כבר קאסוטו (1947), עמדה מעין זו לא היתה יוצאת־דופן בקרב רבני איטליה. עם זאת אין לשלול גם את השערתו של גינצבורג (1931: 112) בדבר השפעת אמסטרדאם ורוחה החופשית על הרוח המדעית של רמח"ל ב'לישרים תהילה', אם כי קשה לאשש תפיסה זו תוך הסתמכות על תעודות נוספות, שכן ידיעותינו הביוגרפיות על רמח"ל בשנותיו האחרונות באמסטרדאם, שסמוך לסופן נתחברה ונתפרסמה הדרמה 'לישרים תהילה', אינן רבות.<sup>13</sup> 'לישרים תהילה', משנת 1743, היא, מכל מקום, מהתעודות הספרותיות המאוחרות שהשאיר רמח"ל, וסביר להניח שיש קשר בין עולמה האידיאי של יצירה זו לאקלים הרוחני שבו חי רמח"ל, בראשית שנות הארבעים באמסטרדאם.<sup>14</sup> את עולמה האידיאי הכולל של היצירה ניתן לשחזר רק באמצעות ניתוח שלם של המחזה, ניתוח שיצביע על אחדותה של העלילה לא רק מן הבחינה הפאבולארית אלא גם מבחינת הקשרים הפנימיים, האידיאיים, שבין כל המונולוגים, הדיאלוגים והמוטיבים. אך אם נרצה להצביע על מונולוג יחיד שהוא בבחינת הלוח של היצירה, ואשר ניתן לראות בו את הגילוי המרהיב והמרשים ביותר של רוחה — אין כמעט ספק שנבחר במונולוג הגדל של מחקר, מונולוג שהוא יוצא־דופן לא רק ב'לישרים תהילה', אלא גם במכלול יצירתו הדראמטית והשירית של רמח"ל, ובשירה העברית באיטליה בכלל. וסבורני שלא אחטא לאמת אם אטען, שניתן לראות במונולוג זה את פסגת הביטוי השירי בעברית לרוח האירופית החדשה שראשיתה ברנסאנס, אותה רות שהביאה להפכה בוללת במדעים, בפילוסופיה ובאמנויות גם יחד.

### האודה למחקר והקונטקסט האידיאי שלה

על מקומו המיוחד במחזה ועל חשיבותו הגדולה של מחקר ונאומו ב'לישרים תהילה' מעידות כמה עובדות. ראשית, בניגוד לדמיות אחרות המופיעות ב'לישרים תהילה', שיש דמיות מקבילות להן ב'מגדל עוז' — אין לדמות זו אח ורע ב'מגדל עוז', והיא אפוא חדשה כולה. שנית, מחקר אינו נזכר כלל לא במבוא הגניאלוגי ל'לישרים תהילה', בסיום 'הקדמת המחבר', ולא ב'פתשגן המשל', דהיינו בתמצית הפאבולה של היצירה. מכאן, שנאומו היחיד של מחקר

13 על רמח"ל באמסטרדאם, ראה: מאיר 1947.

14 על האקלים הרוחני של הולנד במאה ה-17 ובראשית המאה ה-18 — ראה הויזינגה 1968 ווילסון 1968. על האקלים הרוחני הספציפי בקהילה הספרדית באמסטרדאם, שבה נקלט רמח"ל — ראה מלקמן 1951 וקפלן 1983.



אותו נימוק עצמו העלה כבר, באירוניה עצמית, יש"ר מקנדיא, כמאה שנה קודם לכן, בחיבוריו 'ספר אילים' ו'מעין גנים', שנדפסו על-ידי מנשה בן ישראל באמסטרדאם ב-1629.<sup>12</sup> בחיבורים חדשניים אלו פרש יש"ר מקנדיא (שהיה זמן מה תלמידו של גאליליאו גאליליי עצמו באוניברסיטה של פאדואה, כעדותו בספרים אלו) יריעה מדעית מ'דרנית רחבה, שבמרכזה העיסוק באסטרונומיה ובגיאומטריה; והתיאור האסטרונומי שלו נסמך הן על תפיסתו הקלאסית של פטולומיאוס וממשיכיו והן על תורת קופרניקוס וממשיכיו, תוך הזכרה חוזרת ונשנית של טיכו דה בראהה, קפלר וגאליליי. ובכן יש"ר ליווה כאמור את כתיבתו המדעית בהערות אוטו-אירוניות, הדומות לנימוקי סכלות נגד העיסוק במחקר המדעי, וכך כתב במכתב גלוי אל תלמידו:

ויותר מהמה אחי היזהר מרוב העסק בחכמת הלמודים כגון דקדוקי המספר והתשבורת והניגון והתכונה, שהם דברים ארוכים וקשים ואין מהם תועלת לא לנפש המדברת ולא לזנה, ואני כבר הודעתיך הנזקים שגרמו לי הלימודים ההם ופיזור הממון והזמן, ולא בחרתי בם כי אם לרוב אמיתותם ילפי שאין להם עסק בעניני האמונה, אבל ידעתי שאין בהם משען או משענה ומי שאין לו ידיעה זילתם יצטרך לחזור על הפתחים בכל עבר ופינה (דילמדיגו 1864: 93).

כמו בדברי סכלות, נתפס העיסוק המדעי בעיני יש"ר מקנדיא, על פי דברים אלו, כמשהו אובססיבי, חסר תכלית חומרית, שכל-כולו רדיפת האמת המדעית לשמה ללא כל חשבון: '...כל שכן שדברים אלו אינם מועילים לחיי האדם ומזונותיו הקשים וטרף ביתו שזהו המבוקש מרוב העולם בזמננו, אבל מה אעשה לאורח הזה, כי על כן בא בצל קורתו לדרוש לתור בחכמה, ובהיותו כצפור נלכדה בפח יקשים לא יחדל מלישא עיניו אל צבא השמים העומדים עליו כטבעו לפנים...' (שם, 341).

מעניינת במיוחד ההדגשה בדברי יש"ר של ההפרדה בין מדע לאמונה, הדגשה האופיינית לזרמים מסוימים במחשבה האירופית במאה ה-17 וה-18. הפרדה כזו אפשר למצוא גם במונולוג של סכלות אם קוראים אותו כחטיבה העומדת בפני עצמה. אלא שלקריאה כזו אין מקום, כמובן, שהרי המונולוג של סכלות אינו אלא מעין הקדמה בלבד למונולוג הגדול של מחקר, שההקשר שלו טליאולוגי. ואף אצל יש"ר מקנדיא ניתנת לעיסוק המדעי באסטרונומיה, בהקדמה לספר 'מעין גנים', הנמקה טליאולוגית: '... ואם החכמות הלימודיות המגביהי לשבת תכונת הגלגלים לא ידע אנוש ערכם ומצבם האמיתי עד היום, וכל איש אשר נשאו לבו וכנה בנינים ויכין סלמות לפי דרכו בתחבולות נפלאות ועצומות, אולי יוכל לבוא אל תכונתם וסבת תנועתם, הם המספרים כבוד אל ומראים על מעשה ה' כי נורא הוא' (שם, 129).

אין ספק שהמונולוג של סכלות משקף, על דרך ההיפוך, את עמדתו הברורה והחד-משמעית של רמח"ל בזכות המחקר המדעי החופשי, כדבר שאיננו עומד בניגוד לאמונה, וכפי שמתברר מנאום מחקר — אף מחזק אותה. עמדה חיובית דומה לגבי המחקר המדעי, אם כי בהערות אגב בלבד, מביע רמח"ל גם בחיבוריו העיוניים התורניים מתקופת אמסטרדאם. כך, למשל, מעיר

דברי סכלות, המכוונים נגד שכל, והמקבלים, כמובן, משמעות אירונית מכוח הדמות הדוברת, הפחותה והשלילית, אינם נוגעים כלל לעיון הפילוסופי, אלא ישירות — למכלול המחקר במדעי הטבע. המונולוג איננו מזכיר אמנם את כל תחומי המחקר המדעי, אך עצם הפרישה הרחבה והכריכה המשותפת של המדעים השונים לא באו באקראי, אלא ביטאו, אל-נכון, את התחושה הבסיסית של בני דורו של רמח"ל.<sup>10</sup>

גם סדר הזכרת תחומי המדע השונים אינו נראה מקרי; אך טבעי הוא שסכלות תוקפת קודם כול את האסטרונומיה המדעית, ואין ספק שלרמח"ל, בעל ההשכלה ההומאניסטית הרחבה, לא היו זרות תורותיהם של האסטרונומים הגדולים כקופרניקוס, קפלר וגאליליי, אם כי אין בשורות אלו כל רמז אליהם, ישיר או עקיף, וההתקפה היא על עצם העיסוק באסטרונומיה. המעבר מן ההתקפה על העיסוק במחקר האסטרונומי להתקפה על העיסוק במחקר הגיאומטרי אף הוא, קרוב לוודאי, אינו מקרי. הגיאומטריה והמתמטיקה היו בבחינת אבן-הפינה והבסיס להתפתחות המדעית החדשה, ואין אפוא פלא שהגיאומטריה היא מושא מרכזי להתקפתה של סכלות.

לאחר שני תחומי המדע הראשיים הללו מוזכרים בדברי סכלות בקצרה שני תחומי מדע נוספים: בוטאניקה ומטיאורולוגיה. לכאורה קשה ליחס לבחירה זו, דווקא, משמעות מיוחדת, וניתן להניח שרמח"ל יכול היה להזכיר, באותו הקשר, גם מדעים אחרים, כגון אופטיקה, מכאניקה, זואולוגיה וכו'. אך בהמשך מתגלה שהזכרת הבוטאניקה, לפחות, לא באה באקראי, שהרי מיד לאחר מכן מתגלה הבוטאניקה כנושא מרכזי במונולוג הגדיל של מחקר; ודומה שלבחרה בתחום זה דווקא יש משמעות כעדות עקיפה עד כמה היה רמח"ל ער וקשוב לרוח הזמן ולהתפתחויות המדעיות האחרונות, שהרי מדע הבוטאניקה צעד זה עתה אחד מצעדיו הגדולים ביותר, עם פרסום מקצת מחקריו של אבי הבוטאניקה המודרנית, קארל פון ליני, ומסתבר שתחת הרושם העז של תגליותיו נכתב מונולוג זה, כפי שאמנם שיערו גינצבורג, שירמן ויונה דוד.<sup>11</sup>

עניין מיוחד יש בנימוקיה של סכלות נגד העיסוק במחקר המדעי. בניגוד למצופה לא מועלה כאן שום נימוק תיאולוגי לעניין איסור 'החקירה במופלא'. לעומת זאת חוזרת סכלות ומעלה, הן בפתח דבריה בגנות המחקר המדעי, הן בעיצומם והן בחתימתם, את הנימוק התועלתני:

אף הם פְּדָבְרִי אֵין/ יָמִים וְלֵילֹת מִהֲבִילִים יוֹצִיאוּ, / פֶּסֶף וְזָהָב בָּם לֹא יִרְבּוּ לְמוֹ/ לֹא יִשְׁבֹּר בָּהֶם לְרַעְבָּם אֲכָל (302–305); בְּמִדּוֹר שְׁלֹשׁ הַצֵּלַע, / עֲגוּל וְרִבְעִי, אֲרָךְ וְרָחֵב, / רִוּחַם יִכְלוּ, וְסִפְרֵים מְלֹאוּ/ תִּבְּל כָּחוֹל הַיָּם מֵאֵין תּוֹעֵלֶת (310–313); לְשִׁקֵּל בְּפָלֶס רִוּחַ/ וּמִדּוֹר בְּשַׁעַל מָיִם, / יִגְבֶּה לְבָבָם, וּבְבִיתָם אֵין לָחֶם (318–320).

10 המהפכה המדעית במחשבה האירופית במאה ה־17 וה־18, 130–144; 1964; 348–363.

11 העברת מרכז הכובד של המחקר המדעי מהגיאומטריה והמתמטיקה למדעי הטבע הוא קו מרכזי במחשבה האיירופית במאה ה־18, לפי האזארד (1963: 130–144). יראה הערותיו הספציפיות של האזארד לגבי מקומם של מחקרי ליני במחשבת המאה ה־18 (שם, 137–138).

את שכל כאויבה העיקרי ('יבא נא שכל' עתה בתקמוח'ו, אם יעצר פח' עוד את-תהלה מיד רהב קמח' — 293–295).

### רמח"ל יהמדיסכה דסדעית

לישרים תהילה' הוא מחזה אליגורי מובהק ועצם הצגת הדמויות הפועלות בשמותיהן האליגוריים מצביעה כבר, לכאורה, על מהות הקונפליקט המרכזי של הד"אמה: שכל ויושר הנאבקים עם סכלות ותרמית על נפש המון ותהילה. מבחינה זו דומה שאין ב'לישרים תהילה' כל חידוש, וניתן לראות ביצירה זו מעין המשך לספרות המוסר העברית של ימי הביניים.<sup>9</sup> גם דחיית התפיסה שיש לבסס את עבודת האל על האמונה התמימה בלבד, המסתמכת על המסורת ולא על המחקר והעיון השכלי, אינה חדשה, כמובן, "רמח"ל ממשיך בכך את הקו של הפילוסופיה היהודית של ימי הביניים, ובמידה מסוימת אף את הקו של הקבלה. כך, למשל, מציג בחיי אבן פקודה את השאלה בהקדמה ל'חובות הלבבות' — 'אם אנתנו חייבים לעיין בו מצד שכלנו או אם יספיק לנו אם נדעו מצד הקבלה, שנאמר שאלוהינו אחד כאשר יאמרו הפתאים מבלי אות ומופת, או אם אנתנו חייבים לחקור על ענין האחד האמת והאחד העובר להבדיל בענין הזה אצלנו משאר עניני האחדים הנמצאים, אם לא' (בחיי אבן פקודה תש"ט: 77) — והוא משיב על כך תשובה חד-משמעית, הן בהמשך ההקדמה והן בפרק השלישי של השער הראשון: 'אך לדעת, אם אנו חייבין לחקור על היחיד בדרך העיון אם לא, אומר, כי כל מה שיוכל לחקור על הענין הזה והדומה לו מן הענינים המושכלים בדרך הסברה השכלית, חייב לחקור עליו כפי השגתו וכוח הכרתו. וכבר הקדמתי בתחילת הספר הזה מן הדברים המראים חיוב והענין מה שיש בו די. והמתעלם מחקור, הרי זה מגונה ונתשב מן המקצ"ים בחכמה ובמעשה' (שם, 111).

אלא שהקונטקסט שבו מועלית סוג'ת המחקר ב'לישרים תהילה' הוא בחלקו חדש. בעוד דברי בחיי אבן פקודה, למשל, בזכות המחקר והעיון השכלי, נוגעים אך ורק למחקר הפילוסופי-תיאולוגי, והתיאור הרחב של הפיסולוגיה האנושית, בפרק החמישי של השער השני, בא כילו בקונטקסט של הטיעון הטליאולוגי להשגת האל ומהותו, מופיע נושא המחקר ב'לישרים תהילה' בחלקו בקונטקסט דומה — נאום מחקר — ובחלקו בקונטקסט שונה, ופיונתי לדברי סכלות בגנות המחקר המדעי בסוף חלק א. דברי סכלות מצביעים בביור על אחד הגרעינים האקטואליים של הקונפליקט, ועל קונטקסט חדש, שבמסגרתו עשויים גם הטיעונים הישנים לקבל אופי שונה. מן הראוי, אפוא, להתבונן מקרוב במונולוג של סכלות.

9 ראה, למשל, דברי יהודה אבן תבון ב'פתיחת המתרגם' ל'חובות הלבבות' (1161): 'וכל חכם לב יודע, כי האדם מתחילת יצירתו וראשית יסודתו נוצר על החכמה והטבע עליה [...] אך מפני שיסודות תולדתו שונים זה מזה וגוברים זה על זה, הם מתגרים בו תמיד להטות אותו מדרך החכמה והאמת על דרך התאוה והשקר, וכפי גבורתם על שכלו תקצר ידו להחזיק בחכמה, והיה כאשר ירים השכל ידו וגברה החכמה: כאשר יניח ידו גברה התאוה. ובענין הזה נבדלים בני אדם איש מרעהו בחכמה ובסכלות.' (בחיי אבן פקודה תש"ט: 55)

באשה האהובה. שתי הדמויות תופסות מקום מרכזי מבחינה פאב'לא'ית, ועל כן הנסיון לערוך הקבלה בין שמעי לסבלנות או למחקר, שלכל אחד מהם רק מונולוג אחד, נראה מופרך מיסודו מבחינה פאב'לא'ית. דא עקא, שמבחינת האפיון ומבחינה אידיאית — אין שכל דומה כלל לשמעי, ויש לכך רמזים ברורים הן במערכת היחסים שבין הרעים בשני המחזות הללו והן בפאבולה עצמה. בעוד שב'מגדל עוז' שלום הוא הדמות המרכזית מבחינת רוחנית ושמעי הוא 'ידו-מסייעו' — הדי ב'לישרים תהילה' דווקא שכל הוא הדמות המרכזית מבחינה רוחנית, והוא מופיע כידו-מורו של יושר. ההבדל בתפקוד הפאבולא'י והאידיא'י גם יחד בא לידי ביטוי בר'ר בסצנת הגילוי בסיומם של שני המחזות: בעוד שב'לישרים תהילה' יש לשכל תפקיד מ'כזי בסצנה זו, והוא המביא ל'גילוי' יושר — אין שמעי מופיע בסצנה זו כלל, ואין לו כל תפקיד במפנה הסופי של העלילה. למרות הדמיון הפאבולא'י החיצוני שבין שכל לשמעי אין ב'מגדל עוז' שום דמות מקבילה לשכל מבחינה רוחנית, ולהקבלה בינו לבין אצבון, הדמות חסרת הייחוד ובעלת הקונוטאציות השליליות-למחצה (אצבון מקביל לבלוד שבספר איוב), אין שום בסיס.

הוא ה'ין במחקר שאף לו אין, לאמיתו של דבר, כל דמויות מקבילה ב'מגדל עוז'. להקבלה שצו"כים הן לחובר (37: 1951) והן יונה דוד (146: 1972; 126: 1981) בין שמעי למחקר אין כאמור יסוד, וגם הווקבלה הפאבולארית, לכאורה, בין מחקר וסבלנות לאצבון ושוני היא חיצונית בלבד. אמנם, שכל, סבלנות ומחקר מנסים לעידד את יושר, כשם ששמעי, אצבון ושוני מנסים לער'ד את שלום; אבל שמעי, אצבון ושוני רומים זה לזה בתפיסתם כשם ששלוש רעי איוב 'ומים זה לזה, ושלום דוחה את דב'יהם כשם שאיוב דוחה את דברי רעיו; ואילו שכל ומחקר מציגים תפיסות שונות ומנוגדות לתפיסת סבלנות. דברי סבלנות מזכירים את דברי שמעי במערכה הרביעית, אבל יושר אינו מקבל את טיעוניה בגנות המחקר ומחפש את תנחומיו 'דווקא אצל מחקר. ומעניין: גם לסבלות, הדמות הפחותה, אין דמות מקבילה ב'מגדל עוז' (להקבלה שעורך יונה דוד בין סכלות לאיזה בטבלה המובאת בעמוד 146 שבספרו אין בסיס, לא פאבולא'י ולא אידיא'י); והן גם לסכלות, כמו לשכל ולמחקר, תפקיד מ'כזי בקונפליקט האידיא'י שב'לישרים תהילה'.

מסתבר, אפוא, שהדמיון בין שני המחזות אינו אלא חיצוני. בעוד הקונפליקט המרכזי ב'מגדל עוז' הוא בין שלום ושלומית לבין זיפה ועדה — הדי הקונפליקט המ'כזי ב'לישרים תהילה' אינו, בעצם, בין יושר ל'רהב, המקבילים לשלום לזיפה, אלא בין שכל לתרמית, או, בהרחבה מסוימת, בין שכל ויושר לתרמית וסבלות, כשם שטוען יושר: 'אף כ'בד מ'ני/ פ'ל-עת א'שר ת'א'ינה/ ע'יני ש'ני צ'תי מ'כשול ה'אלה, ת'רמית וסכלות, פי י'חדו נ'ועדו/ ל'היות ל'שפים לי ול'ד'אבון נ'פש' (388–392). גם תרמית וגם סכלות 'ואים בשכל את אויבם העיק'י, וביניהם, בעצם, נערך הקרב האמיתי, זה שמאחורי הקלעים, בעוד שמה שגלוי לעין, התחרות שבין יושר ל'רהב ותוצאותיה, אינו אלא פונקציה של הקרב האמיתי, הבסיסי, הנסתר. ואכן, כבר במונולוג הראשון שלו מציג תרמית את שכל כאיש מלחמתו העיקרי על נפש המון ('בן קם ל'נגדי איש מ'לחמתי ש'כל/ ל'תת ל'המון ד'עת' — 108–109). בעוד שכל, במקביל, במונולוג הראשון שלו, מציג את תרמית כדיבו ומתחרהו במאבק זה ('הן פ'א'שר ר'איתי/ ת'רמית כ'באו אל-המון מ'נגד, ל'פי כ'בר ה'פני' — 163–165); והוא הדין בסכלות, שאף היא, במונולוג הראשון שלה, מציגה

## בין 'לישרים תהילה' ל'מגדל עוז'

מסקנת העיון ההשוואתי בטקסטים שבהם פתחתי את דיוני, 'חיי רועים' והמונולוג הפאסטוראלי של ישר, שההבדל ביניהם נראה במבט ראשון סגנוני בלבד, ולפיכך שולי, בעוד שבבדיקה מדיקדת יותר נתגלה כאידיאלי, ולפיכך עקרוני ומהותי — יש בה כדי לדרבן אותנו להטיל ספק גם בעניין הקביעה הרווחת האחרת, שלפיה אין 'לישרים תהילה' אלא מעין ואריאציה מאוחרת, משוכללת יותר מבחינה לשונית ופשוטה יותר מבחינה דראמאטית, של 'מגדל עוז'. כידוע נטו חוקרים שונים, ולחובר, שירמן ויונה דוד בראשם, לתפוס ברוח זו את 'לישרים תהילה': הם הצביעו הן על הפאבולה הדומה של שתי היצירות והן על ההקבלה שבין הדמויות הנוטלות חלק בשתי הדראמות.

אלא שהדמיון וההקבלה, כפי שיתברר להלן, אינם אלא חלקיים, ושתי היצירות שונות זו מזו, למעשה, במידה רבה. לא זו בלבד ש'לישרים תהילה' היא דראמה אליגורית גלויה וטהורה, בעוד היסודות האליגוריים ב'מגדל עוז' הם נסתרים (אם יצירה זו אמנם אליגורית, כסברת לחובר וצייטלין, סברה ששירמן דוחה מכול וכול),<sup>8</sup> אלא שגם הקונפליקט המרכזי בשתי היצירות שונה במהותו. וניטיב לעמוד על עניין זה אם נערוך הקבלה בין הדמויות שבשתי הדראמות, כפי שמנסים לעשות לחובר ויונה דוד.

אמנם יש קושי טכני מסוים בעצם הנסיון לערוך הקבלה בין הדמויות שבשני המחזות, שכן הפאבולה ב'מגדל עוז' סבוכה יותר, ועל כן גם כוללת יצירה זו מספר רב יותר של דמויות מאשר 'לישרים תהילה'; אך עובדה זו צריכה להתבטא, לכאורה, רק בעודף דמויות ב'מגדל עוז', ולא לפגוע בעצם אפשרות ההקבלה. ואכן, לחלק מהדמויות ב'לישרים תהילה' יש, מבחינה פאבולארית, מקבילות פחות או יותר ברורות ב'מגדל עוז': יושר — שלום, רהב — זיפה, תהילה — שלומית, המון — רם, תרמית — עזה, שכל — שמעי, סבלנות ומחקר — אצבון ושוני. אולם מה שנראה דומה לכאורה מבחינה פאבולארית אינו דומה כלל לא מבחינת האפיון ולא מהבחינה האידיאית.

דוגמאות בלבול שיצרה התפיסה הרואה ב'לישרים תהילה' רק מעין 'מהדורה מאוחרת' של 'מגדל עוז' ניתן למצוא הן אצל לחובר והן אצל יונה דוד. תחילה רומז לחובר (1951: 35) ששכל מקביל לשמע, אך שני עמודים לאחר מכן הוא טוען שזנפקידה של סבלנות מקביל לתפקיד של שמעי (שם, 37), ובו במקום הוא רומז שגם מחקר מקביל לשמע. ובעקבות לחובר, כנראה, גם יונה דוד (1972: 54; לוצאטו 1981: 14) מזהה במקום אחד את סבלנות עם שמעי, ואילו במקום אחר (1972: 146; לוצאטו 1981: 126) מזהה אף הוא את מחקר עם שמעי, בעוד שאת שכל, שלחובר מקביל אותו במידה רבה של צדק לשמע, מזהה יונה דוד דווקא עם אצבון. לא קשה להבין ממה נובע בלבול זה: ברור שמבחינה פאבולארית יש לשמע, לשכל תפקיד דומה בשתי היצירות. גם שמעי וגם שכל הם ידידיו הקרובים ביותר של הגיבור החיובי המרכזי (הפרוטאגוניסט) בשתי היצירות הללו, והם מנסים לסייעו בכל כוחם במאבקו להכרה ולזכייה

8 לסוגית היסודות האליגוריים ב'מגדל עוז', ראה: לחובר 1951: 29-84; צייטלין 1960: 131-139; שירמן 1979: 161-175.

שחושבים, כי קליאנטס, המציג את הטיעון הא-פוסטריורי, הוא המדבר בשם יום; ואילו אחרים מעדיפים את הפילוסוף הספקני פילון כמתזיק בתפקיד זה.<sup>71</sup>

עם כל השרירותיות שבדבר, לכאורה — אם נשווה את מעמדו של דמיאה ב'דיאלוגים' שורות בלבד, בכל המחזה (247–281), ואף הוא בחלקו הראשון. יתר על כן: לשתי הדמויות, זו של סבלנות ב'לישרים תהילה' וזו של דמיאה ב'דיאלוגים', יש כנראה גם פונקציה דומה: השלמת 'קשת הדעות', ויצירת איזון מדומה. ומעניין, שלא רק הפונקציה של שתי הדמויות דומה, אלא גם התפיסות האידיאיות שהן מייצגות דומות, והדבר ניכר בכיורור כשאנו מציגים את התבטאויותיהן זו בצד זו:

<p>דמיאה (יום 1982 : 55–56)</p> <p>יצורים סופיים, חלשים וסומים, חיבים להצניע עצמם מול רוממות נוכחותו, ומתוך שאנו מצירים ויודעים את חולשותינו, אין לנו אלא להעריך בדומיה את שלמויותיו האין-סופיות אשר עין לא ראתן, אוזן לא שמעתן, וללב אדם לא ניתן לדעתן. ענן כבד מכסה אותן והוא חוצץ בעד הסקרנות האנושית. חילול קדש הוא לנסות לחדור מבעד לערפילים קדושים אלה.</p>	<p>סבלנות (לוצאטו 1981 : 61)</p> <p>(267) אַל פּוֹעֵלוֹ יִתֵּן עַד עוֹלָם צֶדֶק, (268) נִכְנַע וְשֹׁשׁ עֵינָיו [...] (275) אֶכֶן דִּרְכִּיו מִנּוּ (276) הֵן עַד-מָאד נִשְׁבָּרוּ [...] (278) אֵיכָה מִצָּא יוֹכֵל, אֵיךְ יוֹכֵל דַּעַת (279) אָדָם אֲשֶׁר יִרְאֶה רֶק לְעֵינָיו, (280) סִתְרֵי פְּלִיאוֹת רוּם, גִּבֵּה שְׁמַיִם? (281) אֶל-רֹאשׁ שְׁחָקִים אֵיךְ יַעֲוֶף תּוֹלַעַת?</p>
---	---

וכשם שהמספר ב'דיאלוגים' אינו משתכנע מטיעונו של דמיאה, אלא מרכז את כל מעייניו בטיעוניהם של קליאנטס ופילון — כך גם יושר אינו משתכנע מטיעוניה של סבלנות, אלא מחפש את תנחומיו אצל שכל, רעו, ואצל מחקר, המתבודד בהר, שההשקפה המתרמזת בעקיפין מדבריד קרובה במידת-מה, בטעוניה הטליאולוגיים, לזו של קליאנטס ב'דיאלוגים' של יום. אכן, לא קשה להבין את פשר הדחייה המרומזת — אך הוודאית, כמדומני — שדוחה רמח"ל את הגישה המוצגת במונולוג של סבלנות ובאוקטאבות המקוריות של קמואנש, שכן גישה זו מנוגדת מכול וכול למכּוּל עולמו הרוחני של רמח"ל ולכל פעילותו היצירת, הן בתחום הקבלה והן בתחום ההומאניסטי-ספרותי, שהרי בשני התחומים גם יחד התגלה רמח"ל כמקורי ועצמאי בדעותיו וכחדשן מובהק. התביעה לא לדרוש במופלא ובמכוסה, לא לשאיל לא לחקור, עמדה אפוא בניגוד גמור לעצם מבנה אישיותו של רמח"ל, ועל כן, כמובן, הוא לא יכול שלא לדחותה כליל.

שלוש שורות (2-4) במקום השורה השנייה של קמואנש, וארבע שורות (5-8) במקום שלוש שורות (5-7) אצל קמואנש. את התזה האנטי-מחקרית של קמואנש, במלוא חריפותה, כפי שהתמקדה בשלוש השורות שהשמיט, שם רמח"ל במחזה דווקא בפי דמות פחותה כסכלות, כפי שמתקבל בבירור מהשוואת נוסח 'חיי רועים' למונולוג הראשון של סכלות (לוצאטו 1981: 62-64).

## סכלות

- (308) חק אל-הליכות שמש  
(309) יתאמרו לתת, או אל-ג'רח [ — ]  
(314) יתגועו לדרש איכה תצמיח  
(315) גנה בעת חקה את-זרועיה,  
(316) איך יעלה ענן, או איך זריקו  
(317) מטר נשיאים על-כל-קצוי ארץ.

## חיי רועים

- (9) יראה מעינים שם בין הרים לכת,  
(10) כל יתמרמר לחקר: מאין באו.  
(11) יראה סביב סביב שמש הולכת,  
(12) כל יתבונן: מי הם אותה ישאו.  
(13) גנן, בין צאנו, עז נפשו דולקת,  
(14) עשבי שדיו יבחן, לא איך נבראו.

נוסח מתון יותר של התזה, המקביל לשיש השורות האחרונות של 'חיי רועים', שם רמח"ל בפי סכלנות, במונולוג הבא כתשובה ישירה למונולוג 'דואה עדריו נער' של יושר (לוצאטו 1981: 60-61).

## סכלות

- (260) יביט ולא ישאל, ישמע אל יען [ — ]  
(265) יאמין ולא יחק, ישמר אף יעש  
(266) מצות אלהיו, כל יסור ממנה.

## חיי רועים

- (14) עשבי שדיו יבחן, לא איך נבראו.  
(15) הוא באלהיו יאמין, אף יעבדנו,  
(16) כל במפלא ידרש ומקסה מנו.

אין ספק, שלא במקרה העביר רמח"ל דברים אלו מהמונולוג של יושר למונולוגים של דמויות אחרות. סכלות היא האויבת המובהקת של יושר ושכל, בצד תרמית, ונתינת הדברים בפיא שופכת אור על יחסו האמיתי של רמח"ל אליהם. סכלנות, לעומתה, מציגה במחזה בקוטב של הדמיונות החיוביות, ונראה שנתנת הדברים בפיא, כמשקל-נגד (קלוש ופורמאלי, אמנם) לדברי שכל, יושר ומחקר, נועדה לתת לרמח"ל מעין 'אליבי' כנגד טענות אפשריות כלפיו מצד הממסד הרבני.

שיטה דומה נקט גם דויד יום, הפילוסוף הסקוטי בן זמנו של רמח"ל, ב'דיאלוגים על הדת הטבעית'.<sup>6</sup> אף הוא בחר להציג את השקפתו בחיבור זה לא בדרך של היגד ישיר, אלא באמצעות דמויות בדיוניות, 'לפיכך לא ברור מי מייצג את עמדתו הוא. תחבולה ספרותית עדיקה זו היתה אפוא בידו אמצעי להסוואת השקפותיו, ואפשרה לו להשאירן, במידה מסוימת, בגדר חידה. 'המלומדים עדיין חלוקים בשאלה אילו השקפות, מבין כל המובאות בדיאלוגים, מן הראוי ליחס ליום' — מציין שאפל (1985: 206), בסיכום תמציתי עדכני. 'איש אינו טוען כי יום היה מקבל חלק כלשהו מגישתו של דמיאה, המגן על היכחות הא-פריורית של קיום האל, אך יש

6 דיאלוגים על הדת הטבעית' נכתבו בשנות ה-50 של המאה ה-18, דהיינו שנים מועטות לאחר כתיבת 'לישרים תהילה', וראו אור לראשונה בשנת 1779, כשלוש שנים לאחר מותו של יום.

לו כל ימי חיי, כפיה ירגיע!

כי לו יסב אליו גלגל אפנים, (216) כי כל-אשר תהפך תכל (58) אם ילכשו קדרות ונרם

קטב הלזו

הן לא יתאונן, אף לא יכאיבנו (217) עליו מסבותיה, (59) שמי, ואם ירעמו,  
רק כי איננו רב מספר שנינו. (218) יבנה ולא יחוש, לא ידע (60) לא יע לכו בו, ולא  
ינזע. רגז.

אלא שהשוני האמיתי בין שני הטקסטים — 'חיי רועים' והקטע המקביל לו ב'לישרים תהילה' — אינו לא בצורו ולא במבנה אלא בתמאטיקה, והוא מתמקד באוקטאבה השנייה. האוקטאבה של קמואנש, הן במקורה והן בתרגומו של רמח"ל בנוסח 'חיי רועים', ממוקדת כולה בניגוד שבין אמונתו התמימה של הרועה לבין המחקר. המחקר מתואר כניגודה של האמונה באלוהים, שכן האמונה האמיתית מחייבת לא לחקור במופלא, לא להתבונן בנסתר ולא להתחקות על ישורשי התופעות. לתפיסה זו, שהיא לב-לבו של השיר 'חיי רועים', אין זכר בנוסח המקביל של 'לישרים תהילה': האלמנט הפילמוסי נעלם כליל, והקטע כולו אינו אלא שבח תמים לשלווה, להסתפקות במועט, לשמחה ולביטחון שבחיים הפאסטוראליים. קביעתו של קלאר, כי 'רועה' עדרו נער' ב'לישרים תהילה' אינו אלא 'תרגום מלוטש ומשוכלל יותר מבחינת אמונת ההבעה' (לוצאטו 1945: רי"ב), מחטיאה את העיקר, שכן היא מטשטשת לחלוטין את העובדה, שקטע זה הוא מבחינה אידיאית עיבוד מגמתי מובהק של 'חיי רועים' לקמואנש, שהתמה שלו מנוגדת לגמרי לתפישתו של רמח"ל במחזה זה, כפי שהיא באה לידי ביטוי במונולוגים של יושר ומחקר. וביתור דיוק: זהו, אמנם, כפי שציין בנימין קלאר, 'תרגום שני של רמח"ל לשירו של קמואנש' (שם), אך תוך השמטה של שלוש שורות מרכזיות, מבחינה אידיאית — שורות 3, 4 ו-8 באוקטאבה זו, והדבר ניכר מיד כשאנו משווים את התרגום המילולי של המקור לנוסח 'לישרים תהילה':

קמואנש	לישרים תהילה
הוא ראה יראה חקליל שמש בנחה,	(206) יביט, פצאת אדם מקדים שמש
הוא יראה הפעין הכר שוטף תמיד,	מעין אשר נאמנו
[פלי יפן לב לחשב: מאין מוצא המים]	מימי ולא יבנו.
[או מי מסתיר את האור מעבר לאפק]	ישור בלב שמת,
מדי נגנו על חלילו, במקום מרעה צאנו,	הלך ונגן, מתהלך אל רגל
הכר יכיר כל עשבי הקר הגבוה,	צאנו כמערערים, עיניו יבחנו
באלהים יאמין בפשטות ובמנוחה,	עשבי הרריו, אף שפחותיו שבה
[ו'יא יחקר במפלא סוד עולם לגלות].	(213) אל-יוצרים תבענה.
(לוצאטו 1945: רי"ב)	(לוצאטו 1981: 58).

'טשטוש' ההשמטות המגמתיות נעשה, ללא ספק, באמונת רבה: רמח"ל שמר במדויק על המספר האוריינאלי של השורות, בהרבותו להשתמש בשורות קצרות בנות 7 הברות, כדי למתוח את הטקסט הדליל על פני אוקטאבה שלמה. לפיכך באות בנוסח זה של תרגומי-עיבודו



הוא באלהיו יאמין, אף יעבדנו, כי כל אשר תהפך תכל הלזו  
כל במפלא ידרש ומקסה מנו. עליו מסבותיה,  
יבנה ולא יחוש, לא ידע רגו.

לכאורה, אין שני הטקסטים נבדלים זה מזה אלא בצורה ובמבנה. בעוד ש'חיי רועים' שומר על התבנית הסטרופית של המקור, העשוי אוקטבות קלאסיות (טרצה יימה), והוא שקול במשקל הפשיט בן 11 תנועות (אנדקאסילאבו) — שקול 'רועה עדריו נער', כמו המחזה 'לישיים תהילה' כולו, במשקל ה־Versi sciolti הבלתי מחורז, בשורות מעורבות של אנדקאסילאבו וסטנריו, שצורתן, במשקל היתדות והתנועות, — — — — — / — — — — — /, ומכאן גם ההבדל במספר השורות. ובמבנה: בעוד ש'חיי רועים' שומר במדויק על המבנה של המקור, ה'י ברועה עדריו נער' חולקה האוקטאבה המקומית הראשונה לשניים, וחלקה השני הועבר לסוף הקטע: 4 השורות הראשונות של הקטע (החל מ'כל מחשבות לבו תשפלנה שבת') מקבילות ל־4 השורות הראשונות של האוקטאבה, ואילו 5 השורות האחרונות של הקטע (החל ב'אשריו, ומה־טובו!') מקבילות למחצית השנייה של האוקטאבה (החל ב'מה טוב היה חלקו').

לא קשה להסביר טעמים של שני שינויים אלו: הראשון, הפרוזודי, מקורו בצורך להתאים את הקטע למבנה הפרוזודי של היצדה כולה; ואילו השני, המבני, בא בהשפעת המונולוג המקביל של שלום ב'מגדל עוז', שהרי 17 השורות של יושר, אלו שלאחר צמד השורות הפותח במלים 'רועה עדריו נער' (202–218), מקבילות הן ל־16 השורות של קמואנש ר'ח' ורועים' מכאן, והן ל־16 השורות של ש'דם, הבאות אף הן לאחר צמד השורות הפותח במלים 'רועה עדריו נער' (45–60) מכאן. שלושת הטקסטים פותחים בנוסח דומה, וחלוקת האוקטאבה הראשונה של 'חיי רועים' בנוסח 'לישיים תהילה' נועדה לאפשר להם גם לסיים בשורות מקבילות; והשווה:

(1)	(2)	(3)
חיי רועים	לישיים תהילה	מגדל עוז
[רועה עדרי נער,	[רועה עדרי נער,	[רועה עדרי נער,
אין ממנת חלקו טובה	אין ממנת חלקו טובה	מה־טוב מנת חלקו
באָרץ!]	באָרץ!]	ומה־נעמה]
לו לב אדם ייאל השפיר	(202) כל מחשבות לבו	(45) בין מקלאות צאנו
	תשפלנה ושוח, שבת,	מנהל ילך,
כל יתאנה יותר כי אל עין	(203) כל תחמד נפשו	(46) הלוך ורץ ושב: בעניו
מים	בגדולות לכת,	יגל,
נהל צאנו, מדדיהם לקוח	(204) כי אם רעות צאנו אל	(47) פניו ולבו תואמים
	עין המים	ישישו.
את החלב לשותות בין	(205) ולפיו חלקם קחת.	(48) בין־צאלים ישפכ, והוא
שורותים		בטח;
[מה טוב היה חלקו! עליו	[אשריו, ומה טובו! פמה	
לשמת]	ימתקו	

כגון האוקטאבה, הסקסטינה, הקאנצונה, הקאנצונטה, המאדיגאל ושידים שקולים בלי חרוז (Versisciolti), ומהמחצית השנייה של המאה ה-16 גם את צורת המחזה.<sup>3</sup> על פי זה ניתן אפוא לראות את רמח"ל, הן מהבחינה האידיאית והן מהבחינה הספרותית, כממשיכה של המסורת האיטלקית-ספרדית שהביאה עד לשיאה, ולא כאב או מבשר של הספרות העברית החדשה. ואמנם אין ספק שמחזותיו של רמח"ל לא נוצרו בחלל ריק, בחינת יש מאין. עם זאת קו החיבור הספרותי בין רמח"ל לבין קודמיו בתחום הדראמה העברית — כדוגמת יהודה סמו, משה זכות, יוסף פנסודה לה ויגה ועמנואל פראנשיס — ניכר רק מעט ואילו דווקא הקשר בין רבות מהיצירות השייכות של 'ספרות ההשכלה' העברית, ובמיוחד הדראמות האלגוריות, ובין 'לישרים תהילה', בולט ביותר.<sup>4</sup>

מהבחינה האידיאית, ובראש וראשונה מבחינת החשיבות שרמח"ל מייחס, ב'לישרים תהילה', למחקר המדעי — אמנם כבר קדמו לו אחרים, כגון יש"ר מקנדיא ב'ספר אילים', שהדפיס מנשה בן ישראל באמסטרדאם ב-1629; או שמחה לוצאטו, רבה של ונציה, שלא זו בלבד שנתן הסכמה ל'ספר אילים', אלא גם קבע במפורש ב'מאמר על יהודי 'יניציה', משנת 1638, כי היהודים 'לא זו בלבד שלא נמצא אצלם שום איסור לעסוק בחוכמות ההומאניסטיות, אלא שהם חושבים כמצווה מן התורה להתבונן ברברי הטבע, כדי להשיג על ידי כך ידיעה קרובה לאמת על גדולתו של הברא' (שמחה לוצאטו 1950: 148); וכמובן 'מעשה טוביה' (ונציה 1707), שהיה מוקדש כולו למדעי הטבע, ושהביא אף ממחקרי קופרניקוס, דקארט והארזי; אלא שרמח"ל הוא הראשון שנתן ביטוי לגישה זו ביצירת מופת מתחום הספרות היפה, ואף הועיד לה מקום מרכזי ביותר ביצירה. וצירוף מיוחד זה של אידיאה משכילית מובהקת יחד עם סגנון שירי חדש הוא שהקנה לדעתי ל'לישרים תהילה' מקום מיוחד בתודעת המשכילים כיצירתו המופת הראשונה של ספרות ההשכלה העברית, אשר בזכותה ניתן לראות ברמח"ל את אבי השירה העברית החדשה.

במחקר זה לא אעסוק בניתוח סגנונו השירי של רמח"ל ובתודמתו לחידוש פניה של השירה העברית מבחינת הלשון והדיתמוס, אלא אתמקד, באמצעות בדיקה טקסטואלית-השוואתית מפורטת, אך ורק בהבטת התפיסה האידיאית המתגלה ב'לישרים תהילה'. בדרך זו אני מתכוון להוכיח, כי לא רק מהבחינה הספרותית-הסגנונית אלא גם מהבחינה האידיאית יש לראות ב'לישרים תהילה' את יצירת המופת הראשונה של הספרות העברית החדשה, יצירה המקדימה בדור אחד לפחות את הגל הראשון של 'ספרות ההשכלה' העברית בגרמניה, זו שניצנה נראים ב'קהלת מוס' של מנדלסון (1755) וראשיתה הממשית, כתנועה ספרותית-היסטורית רחבה, בראשית שנות השמונים.

3 שם, 27. וראה בפרוטרוט: שירמן 1979: 44-174.

4 ראה: פיינגולד תשמ"ה.

# בין 'חיי רועים' ל'רועה עדריו נער'

המונולוג הפאסטוראלי המפורסם של יושר ב'לישרים תהילה', שחלקו העיקרי מתחיל במלים 'רועה עדריו נער' (לוצאטו 1981: 58) נראה, במבט ראשון, כעין 'מהדורה אחרת' או 'חזרה' בלבד, בנוסח שונה במקצת ומשוכלל יותר מבחינה לשונית-אמנותית, על דברי שלום, גיבור 'מגדל עד', המתחילים באותן המלים עצמן (לוצאטו 1972: 86-87), שמקורן במונולוג איטלקי בתוך 'הרועה הנאמן' של גואריני;<sup>5</sup> וכך אמנם חזרו וטענו גינצבורג (לוצאטו 1927: XVIII; רס"ז) ולחובר (1928: 36; 1951: 83). אלא שלחלקו הראשון של המונולוג של יושר, הכולל את 19 השורות הראשונות (200-218), למרות הזהות המלאה, במעט, שבין שתי שורותיו הראשונות לשתי השורות המקבילות במונולוג של שלום, יש מקור נוסף, שעליו הצביע קלאר — האוקטאבות ה-15 וה-16 משירת המשורר הפורטוגזי קמואנס (1525-1580 Camões), 'שאון עולם' (רמח"ל 1945: ר"א-רט"ו). תרגום מדויק של שתי אוקטאבות אלו, כצורתן, מעשה ידי רמח"ל, הנושא את השם 'חיי רועים' — נמצא בכתב-יד, הכולל את המקור הפורטוגזי. התרגום פורסם לראשונה בידי גינצבורג ב'ספר קלוזנר' (טורטשינר 1937: 314), ואחר כך ב'ספר השרים'; וההשוואה בין תרגום זה ל'רועה עדריו נער' מוכיחה בעליל, כי אמנם זה המקור העיקרי לחלק הראשון של המונולוג.

## חיי רועים

## רועה עדריו נער

## [רועה עדריו נער,

אין ממננת חלקו טובה בארץ].

כל מחשבות לבו תשפלה שבת,

כל תחמד נפשו בגדולות לקת,

כי אם רעות צאנו אל עין המים

ולפיו תלכם קחת.

יביט, בצאת אדם מקרים שמש,

מעין אשר נאמנו

ממיו ילא יקבו,

ישור בלב שמת,

הלך ונגז, מתהלך אל רגל

צאנו קמרעיתם, עיניו יבקנו

עשבי הררי, אף שפתותיו שבח

אל-יוצרים תבענה.

אשריו, ומה-טובו! פמה ימתקו

לו כל ימי חיו, פמה ירגיע!

לו לב אדם יואיל השפיל ושות,

כל יתאווה יותר כי אל עין מים

נהל צאנו, מדיהם לקוח

את החלב לשותות בין שורותים ---

מה טוב היה חלקו! עליו לשמת,

כי לו יסב אליו גלגל אפים,

הן לא יתאונן, אף לא יכאיבנו

רק כי איננו רב מספר שנינו,

יראה מעינים שם בין הרים לקת,

כל יתמרמר לחקור: מאין באו.

יראה סביב שמש הלקת,

כל יתבונן: מי הם אותה ישאו.

נגז, בין צאנו, עד נפשו דורכת,

עשבי שדיו יבחן, לא איה נבראו.

תפיסה שונה משני כיוונים אלו גם יחד מציג מ"ד קאסוטו (1947). לדעתו השפעת רמח"ל על היהדות האשכנזית היתה אמנם אחד הגורמים לצמיחת הספרות העברית החדשה ו'תנועת ההשכלה', אך חשיבות רמח"ל אינה נובעת מפעילות ספרותית מקוריית או מחידושים שחידש, שהרי, לדעת קאסוטו, 'מקוריות אמיתית לא היתה בו וחידושים רבי-ערך לא חידש', אלא מהיותו המתווך בין תרבותם של יהודי איטליה ובין יתר תפוצות הגולה (שם, ט-י). לטענת קאסוטו — הפתיחות לכל זרמי התרבות הכללית של המדינה וההשתתפות הפעילה בהם אופיינית ליהודי איטליה למן תקופת הרנסאנס (המאה ה-15 והמאה ה-16), שהיתה בבחינת 'תורה-זהב' ליהודי איטליה. פתיחות בסיסית זו נשתמרה בקרב רבני איטליה גם בתקופת היריאקציה הקאתולית (המאה ה-17 והמאה ה-18), שעה שהיהודים הורחקו מן החברה הנוצרית, נכלאו בגטו, נותקו מן התרבות של העולם החופשי שמבחוץ והשללתם 'ידה פלאים'. הרבנים באיטליה — מדגיש קאסוטו — 'לא היו רק תופשי התורה אלא גם מיצגי ההשכלה הכללית בתוך הסביבה היהודית, והרבובים היו מגיעים עד כדי כך שהשם משכיל נעשה לתואר רשמי למורי הדת 'למועמדים לרבנות (..) הם היו בקיאים בלשון המדינה וקיראים בספרותה, גם בספרות היפה וגם בספרות המדעית, והיו מחבבים את הספרות העברית לכל מקצועותיה, ואת השירה העברית החילונית לכל צורותיה' (שם, ז). כל פעילותו הספרותית של רמח"ל, בכל התחומים, טוען קאסוטו, לא חרגה בעצם מהמקובל בסביבתו היהודית-איטלקית, וחשיבותו ההיסטורית אינה נובעת ממקוריות יצירתו אלא מהצלחתו להעביר ליהדות האשכנזית של אירופה המדכזית והמזרחית את המסורת התרבותית של יהודי איטליה.

תפיסה דומה במקצת מציע גם מלקמן (1951: 17-19). הוא אינו שולל את שייכותו של רמח"ל לספרות העברית החדשה, אך אין הוא רואה בו את הראשון והחלוץ, אלא את הממשיך בלבד של מה שיצחק בער מכנה 'ההשכלה היהודית המוקדמת', להבדיל מ'תנועת ההשכלה' ממש, המתחילה במחצית השנייה של המאה ה-18, עם מנדלסון, במקביל ל'תנועת ההשכלה' הגרמנית. לפי בער (1980: ס"ד-ק"ט) ניוון לדבר על ראשית 'ההשכלה' היהודית עם התגלות המגמות הראשונות לתפיסה מדעית וביקורתית של היהדות, מיד לאחר גידוש ספרד ובעקבותיו, בראשית המאה ה-16. במבשרי השלב הראשון שול 'ההשכלה היהודית' אפשר לראות את שלמה אבן ו'רגה ו'יהודה אברבנאל, שבעקבותיהם בא עזריה מן האדומים, בעל 'מאור עיניים' (1574), ולשיאה מגיעה 'ההשכלה המוקדמת' — לפי תפיסה זו — במאה ה-17, עם יהודה אריה ממודינא, שמחה לוצאטו, יש"ר מקנדיאה ומנשה בן ישראל. על פי תפיסה זו אין רמח"ל, איש המחצית הראשונה של המאה ה-18, אלא ממשיכה של המסורת הספרותית-איטלקית מן המאה ה-17, ויחסו החיובי למחקר המדעי, כפי שבא לידי ביטוי ב'לישרים תהילה', אינו מפתיע וחדשני כלל, אלא הולך בתלם שפתחו יש"ר מקנדיאה, שמחה לוצאטו ומנשה בן ישראל. יתר על כן מלקמן מציין בהערה (שם, עמ' 122, מס' 27), כי שירמן רואה את ראשית התקופה השלישית והאחרונה של השירה העברית באיטליה — בסוף המאה ה-15, עם הגיעם של רבים מגולי ספרד לארץ זו (שירמן 1934: 26-27), וכך נרמז שוב, כי רמח"ל אינו ראשון בזמן אלא ממשיך בלבד, אמנם ממשיך בעל כשרון מיוחד, יוצא דופן. ואכן, שירמן מציין, כי החל מסוף המאה ה-15 התחילה לפרוח באיטליה השירה החילונית העברית הודות לכך, שהמשוררים העברים החלו באים לידי מגע הדוק יותר עם השירה האיטלקית ושואלים ממנה צורות שונות,

## לעולמה האידיאי ולאקלימה הרוחני של הדראמה 'לישרים תהילה', מאת רמח"ל

(הערות חדשות לויכוח ישן: מסיים תקופה או פותח תקופה?)

### פתח דבר

הוויכוח בדבר ראשיתה של הספרות העברית החדשה ('ספרות ההשכלה') ושאלת מקומם של רמח"ל ומחזהו 'לישרים תהילה' בהקשר זה מעסיקים את חוקרי הספרות העברית החדשה וכותבי תולדותיה מאז ראשית המאה. אם נתעלם מהניואנסים הדקים שבהשקפותיהם וטיעוניהם של החוקרים השונים, נוכל להבחין בנקל בשני זרמים עיקריים: מצד אחד — הרואים את ראשיתה של הספרות העברית החדשה בראשית שנות השמונים של המאה ה-18 בגרמניה, עם פעילותם של מנדלסון ('הביאור'), ייזל ('דברי שלום ואמת', 'שירי תפארת') ו'המאספים';<sup>1</sup> ומצד אחר — הרואים ברמח"ל, בראש וראשונה בזכות 'לישרים תהילה', את מניח היסודות וראשון יוצריה של הספרות העברית החדשה.<sup>2</sup>

אלו האחרונים, ובראשם ביאליק 'לחובר, מבססים את טיעוניהם בראש וראשונה על הקריטריון הספרותי, והם תולים את ראשוניותו של רמח"ל בכשרונו הספרותי הגדול ובחידושיו הסגנוניים והיצורניים, חידושים שבזכותם, לדעתם, נהנה המחזה 'לישרים תהילה' מפופולאריות כה רבה בקרב ציבור הקוראים והיוצרים גם יחד, והתקבל כיצירת מופת הראויה לחיקוי, ואילו אלה הדוחים תפיסה זו ומאחרים את ראשית 'ספרות ההשכלה' העברית לשנות השמונים, ובראשם קלוזנר, שפירא וקורצווייל, מבססים את טיעוניהם בראש וראשונה על הקריטריון האידיאי. לדבריהם, השונים זה מזה בהדגשיהם ובניסוחיהם אך קרובים זה לזה בשורשיהם, לא ייתכן שרמח"ל, שהיה מקובל ומיסטיקן וכולו נטוע בעולם הדתי, המסורתי והמשיחי, ייחשב לאבי הספרות החדשה, שחידושה העיקרי, לדעתם, באקלימה החילוני.

- 
- 1 ראה: קלוזנר (1920: 6; 1960: 9-11), רבינוביץ (1918), שטרייט (1926), קליינמן (1928: 3), שפירא (1939: 47-58), קורצווייל (1960: 13-19), שאנן (1962: 13-32).
  - 2 ראה: סלושץ (1906: 16-22), ביאליק (1907: 1933; שפ"א-שפ"ד; 1935: י"ד-י"ח; 1971: 422-326), בר-טוביה (1907), גינצבורג (לוצאטו 1927: XXIV-V), לחובר (1928: 14-44), שטיינמן (1930), וקסמן (1936: 90-107; 1938: א-מ"ח), צינברג (1958: 270-274), הלקין (1950: 33, 42; 1958: 13-14), בן-אור (1959: 9-26), בן-נחום (1962: 19, 109-139).

האם ניתן לישם מודל זה, שנבנה על-פי טקסטים מסוימים, לגבי השירה הפאסטוראלית העברית בכלל? האם ניתן לומר שזו היא משמעותו של המיתוס הפאסטוראלי בלבד, כמיתוס ספרותי עברי? דומה כי תשובה חיובית לשאלה זו תהיה לכל הפחות בגדר השערה סבירה. הרי אין בודאי צורך ברמיזות משיחיות מפורשות בכל שיר פאסטוראלי עברי כדי להשתכנע שהשאיפה הפאסטוראלית להשתלב בעולם של שלווה ושלמות אינה יכולה להיות מנותקת לגמרי, בקונטקסט תרבותי יהודי, מן הרעיון המשיחי. ואין בודאי צורך, מצד שני, בביטויי אכזבה מפורשים מציפייה משיחית שלא התממשה כדי להשתכנע שהשאיפה הפאסטוראלית לשוב לטבעיות קדמונית נראית, במסגרתו של שיר עברי, כתחליף לחזון המשיחי, כחלום-געגועים לעבר שתפס את מקומה של התקווה האוטופיסטית.

תקופת התבססותה של השירה הפאסטוראלית העברית בקרב יהודי אטליה, המחצית הראשונה של המאה הי"ח, היא תקופה שבה ניכרים עדיין היטב הסימנים הכואבים של אחת האכזבות המשיחיות הגדולות ביותר בתולדות עם ישראל, ניפוצו של החלום המשיחי השבטאי. זוהי אכן תקופה של דחף משיחי מהול בספקנות לגבי האפשרות לממשו, ומבחינה זו אין טעם לשאול מה היא העמדה הספציפית של כל אחד ואחד — נניח של רמח"ל או של ישראל בנימין באסאן — לגבי הנושא המשיחי. האקלים התרבותי חשוב כמובן יותר מן התפיסה האינדיבידואלית.<sup>34</sup>

התזה שהוצגה כאן (כדאי להטעים זאת שוב) אינה באה להטיל ספק בחשיבות השפעת האסכולה 'הארקדית' האיטלקית על השירה הפאסטוראלית העברית במאה הי"ח. השפעה זו ברורה לחלוטין והיא מסבירה את רוב הדברים, אבל לא את כל הדברים. במאה הי"ז חדרו מוטיבים באר"קיים מסוימים לספרות העברית-איטלקית (למשל בתחום שירת-האהבה), אבל אצל משוררים בודדים בלבד. במאה הי"ט, כאשר נפתחה ספרות זו לגמרי להשפעות זרות, אין אנו מוצאים בה אלא הדים קלושים לתמאטיקה הרומאנטית בת-התקופה. ואילו במאה הי"ח המוטיב הפאסטוראלי, בגירסותיו השונות, נפוץ ושכיח, והוא מקובל על רבים וטובים במשוררי אטליה העבריים. דומה כי עובדה זו אומרת דורשני.

שהובאו לעיל (עמ' קיח), אין צביון המשיחי ב"ור די צורכו, ובוודאי אין להגדרתן 'משיחיות' במובן המקובל של המונח, אבל היסוד האוטופיסטי בולט בהן באופן ברור ביותר (קנטריני ממליץ שם על החיים הפאסטוראליים כפתרון לבעיות עם ישראל בהווה). בשיר זה משמש אפוא המודל הפאסטוראלי עצמו, בעת ובעונה אחת, כ'ארקדיה' (געגועים לדועי-צאן מקראיים) וכ'אוטופיה' (משאלת-לב שגם יהודי זמנו ייהפך לדועי-צאן), וזוהי עדות מאלפת לאופי האמביואלנטי, הדו-יווני, של המודל בקונטקסט השיר.

34 מן הראוי להזכיר כאן מה שכתב ח' שירמן על המחזות הפאסטוראליים של רמח"ל: 'כאן מוצאים את תיקונם ה'יסופים' העמוקים של תושב הגיטו היהודי לעולם הבריאה... גם היהודי תושב הגיטו מסוגל היה לקנא בחייו החופשיים ומחוסרי הדאגה של אותו רועה דימויני' ('המחזות', עמ' 172). דברים אלה קרובים מאוד לעמדותי בשאלת השירה הפאסטוראלית העברית בכללותה, ובו בזמן רחוקים ממנה. קרובים — במידה שניתן לראות בביטויים 'תושב הגיטו' ו'חיים חופשיים' מעין המחשה של המושגים 'גלות' ו'גאולה'; רחוקים, משום שהשירה הפאסטוראלית העברית — לדעת כותב טורים אלה — אין משמעה רק 'כיסופים' ו'קניאה', אלא כאמור גם אובדן תקווה ואכזבה. ב'אוונרועה דימינו' מן העבר המיתולוגי אין מקנאים אלא משום שמתייאשים במיתת-הם מן העתיד התיאולוגי.

שבו תבאנה כל הסתירות האלה על פתרונן — וזאת 'אוטופיה'. ההבדל הפסיכולוגי הבסיסי בין שתי הגישות, מוסיף להסביר לנו אודן, יסודו בכך, שאיש 'הארקדיה', שהאוריינטאציה שלו על העבר, אינו רואה כלל את חלומו כבר-ביצוע; ואילו איש 'האוטופיה', שהאוריינטאציה שלו על העתיד, סבור שחלומו יתממש אי-פעם, שיש לפעול כדי לממשו.<sup>30</sup>

לפי מודל זה ברי שהרעיון המשיחי, רעיון אוטופיסטי מובהק, עומד במידה מסוימת בניגוד למיתוס הפאסטוראלי. הרי המיתוס הפאסטוראלי פונה מטבע ברייתו אל העבר, גם כשאין בו כל רמז ברור לאותה ארץ קדמונית ומאושרת ששמה 'ארקדיה'. למעשה הבריחה מן העיר וההשתלבות בחיק הטבע אינן בבחינת מעבר ממקום למקום, אלא בבחינת מעבר מזמן לזמן. השדה או היער הם מקום העיר לפני שזו נבנתה. ואכן, אם נשוב ונעיין בקטעים הפאסטוראליים של אוסקה, פראנסיש וקנטריני, ניווכח שהאוריינטאציה שלהם על העבר ברורה מאוד, למרות הרמיזות האוטופיסטיות הנלוות להם בדרך זו או אחרת. אצל אוסקה מופיע המיתוס הפאסטוראלי, כפי שצוין, כאליגוריה לחיי-שלוה של עם ישראל בעבר, בתקופת המקרא; אצל פראנסיש נקבע קשר משמעותי ביותר בין החיים הפאסטוראליים ל'ימי 'האבות' (ואולי, בעקיפין, אף לתקופה קדומה עוד יותר);<sup>31</sup> וקנטריני מעלה ב'שלוש הצאן' דמויות מקראיות רבות, ומזהה למעשה את העולם הפאסטוראלי עם העולם המקראי.<sup>32</sup>

דומה אפוא כי בטקסטים אלה ניזון המוטיב הפאסטוראלי משני יסודות רעיוניים סותרים: מן הציפייה האוטופיסטית-משיחית, שהיא עקרון-יסוד בתרבות היהודית לדורותיה, ומן הנסיגה, הוותרנות 'הארקדית', שהיא מרכיב יסודי בספרות הפאסטוראלית עצמה. אבל מה היא משמעותה של הכפילות, של האמביואלנטיות הזאת? ניתן לדעתי לנסות ולהשיב בדרך זו: יש כאן דחף משיחי שאינו יכול להיות מופנה כולו אל העתיד, כנדרש מאופיו האוטופיסטי, והוא נסוג בחלקו ופונה אל העבר, מיתרגם למונחים 'ארקדיים'. לשון אחר, הקיץ הפסיכולוגי שמתוכה צומח בטקסטים אלה המיתוס הפאסטוראלי היא אותו שטח-הפקר שבין ציפייה משיחית להפרכתה, בין שאיפה לגאולה לספקנות לגבי הגשמתה.<sup>33</sup> למותר לציין כי הכוונה אינה דווקא לתהליכים פסיכולוגיים מודעים.

30 W.H. Auden, 'Dingley Dell & the Fleet', in *Selected Essays*, London 1956, pp. 166–169

31 'אשוב ארצה אשמר צאן באבות', / מנחתם אשתי תטון ללבש, / נרנח: חילת מתוך דדן זכות, / ולעוררתן מרתן אוחיל עד בוש, / טבחן יאסר לי מדם נבות, / משלח שן בנה יצרי אביוש: / מקנה יקיר פי לי כל טוב פזר — / איך לבשרו אנהי קזאב אכזר?' (ש' 105–112). כמופת לאורח-חיים פאסטוראלי מציין אפוא פראנסיש, בתחילת הסטורפה, את 'האבות', אך מן הראוי לשים לב גם לנאמר בהמשך. כוונתו של המשורר להתנזר, במסגרת אותו אורח-חיים איטלי, מאכילת בשר הצאן, כלומר לחדש (במלואו או בחלק) איסור שהיה קיים בדורות הראשונים לחיי האנושות ובוטל לאחר מכן: 'אדם הראשון לא הותר לו בשר לאכילה וכשבאו בני נח הותר להם' (סנהדרין נט ע"ב). ייתכן שאין ליחס משמעות מיוחדת לשילוב נושא ההתנזרות מבשר, אבל אם יש משקל כלשהו לקשרים האסוציאטיביים שטקסט ספרותי 'וצר מכוח המוטיבים השזורים בו, כי איש לא ראות בשורות שהובאו לעיל ביטוי קיצוני ביוזר לשאיפה 'ארקדית' (על-פי מינוחו של אודן) לשוב לימיהם.

32 מלאכת הרועה, אומר קנטריני בנימת התמרמרות וומימה, אינה מקובלת היום על בני עמו, אבל לא כן עשו' הקפילו / מימי קדומים רוזנים נבחר' (ש' 37–38), וה'זוגמאות שהוא מביא לחיזוק טענתו הן כולן מקראיות (משה, דוד, אלישע, עמוס ויעקב, ש' 44–66).

33 מבחינה זו דווקא שירו של קנטריני הוא חוליה חשובה בשרשרת הטקסטים האלה. אמנם השורות 55–60,

הוא איננו רועה-צאן סתם, אלא רועה-צאן אוהב ונאמן לאהבותיו. ב'שלוש הצאן' ליצחק קנטריני מובאות עליו השורות האלה:

עֶבֶד בְּרַחֵל שֶׁבַע / שָׁנִים וְעוֹד שְׁנִית וּמִקֵּד אֶהָב / בְּעֶר בְּלִפְּו לְהַב.<sup>26</sup>

מודגשת כאן, אפוא, דווקא נאמנותו של יעקב לרחל, כלומר אותה תכונה המאפיינת את הגיבור של המחזה הפאסטוראלי הקלאסי, את אמינותו של טאסו ואת מירטילו של גואריני; וגם, כמובן, את שלום של רמח"ל.

בהמשך הדברים נשוב, מנקודת-ראות שונה, לתופעה הזאת של אפיון דמויות מקראיות כדמויות פאסטוראליות, משום שזיהויו של העולם הפאסטוראלי עם העולם המקראי הוא כנראה מפתח לכירור השאלה הנדונה כאן. אבל בינתיים עלי להצביע על תופעה אחרת. בחיבור הפורטוגלי של אוסקה ובשירים העבריים של פראנסיש וקנטריני — טקסטים שבשל קדמותם היחסית מדגימים את תהליך קליטתו של המיתוס הפאסטוראלי בהתהוותו ממש — מופיע, במקביל למוטיב הפאסטוראלי, גם מוטיב משיחי. ואין הדבר הזה תמוה כלל: הרי קירבתו של המיתוס הפאסטוראלי לרעיון המשיחי גלויה לעין. המיתוס הפאסטוראלי משמעו בריחה מן המציאות ושאיפה לעולם שכולו טוב, לעולם של אושר, שלווה ושלמות, כלומר — לעולם נגאל. בספרו של אוסקה, הפותח כאמור בתיאור חיי עם ישראל בעבר כחיים פאסטוראליים של שלווה, מופיעים גם בסיום, על-פי מבנה סימטרי ברור, קטעים נרחבים המסכמים את הנבואות המשיחיות שבמקרא.<sup>27</sup> הפאסטוראלה של פראנסיש מסתיימת בסטרופה משיחית מובהקת,<sup>28</sup> וגם ב'שלוש הצאן' ליצחק קנטריני באה לידי ביטוי השאיפה לגאולה, או על כל פנים לשינוי חיובי בגורל עם ישראל כולו (שינוי שאמור להתחולל דווקא כתוצאה מאימוץ אורח-החיים הפאסטוראלי):

לו יַעֲקֹב אֶבְיָנוּ / לְנַחֵת בְּמַקְלוֹ עוֹד לְהוֹדוֹת לָנוּ / אֲזַ בְּאַמֶּת פִּלְנֹנוּ / רוֹעֵי טֵלְאִים, גּוֹי שְׁלִיוֹ  
הִיָּינוּ / בֵּין עֵץ פְּרִי וַיָּזִית / כִּי כָל סֵאוֹן סוֹאֵן בְּרַעַשׁ בֵּית.<sup>29</sup>

ואולם שאלת היחס שבין המיתוס הפאסטוראלי לרעיון המשיחי סבוכה יותר מכפי שניתן לחשוב, ומצייכה בוודאי עיון חוזר.

ויסטן אודן, המשורר והמבקר הבייטי הנודע, עסק באחת ממסותיו במקוריות רבה במשמעות המיתוס הפאסטוראלי. לפי המודל הטיפולוגי שהוא מציע מתחלקים המיתוסים הספרותיים של בריחה מן המציאות לשני סוגים, שלהגדרתם הוא משתמש במונחים 'ארקדיה' ו'אוטופיה' (וגם במינוח האלטרנטיבי 'עדן' ו'ירושלים החדשה'). לדברי אודן, אפשר להתגעגע לארץ קדמונית ומאושרת שטרם התחילו להיווצר בה הסתירות המאפיינות את החברה האנושית המאורגנת — וזאת 'א"קריה'; ואפשר גם, לעומת זאת, ליחל לעולם עתידי

26 ש' 61–63.

27 Consolaçam, 'Dialogo Terceiro', LVIII–LXXXVIII.

28 'אף אָמַנְס בְּמַהֲרָה יָבֵא חֶשְׁבִּי, / חֵישׁ כָּל הָאָרֶץ תִּפְלֵא דְעָה. / הוּא יֵאִיר לָךְ מִכָּל חֶשְׁכֶּךָ, לְבִי, / וְלִנְפְשִׁי, בִּישְׁמוֹן סְכָלוֹת תּוֹעֶה. / לִינִי, דְּעָתִי, עַד אוֹר בְּקָר שְׁכָבִי, / כִּי קְרוֹב יוֹם הָאֵל, יוֹם הַיְשׁוּעָה, / הוּא הַבִּינֹת יִרְחִיב עֶשֶׂר יְדוֹת, / כִּי בִיאתוֹ פְּתוּחוֹן כָּל הַחַיִּדוֹת.' (ש' 129–136)

29 ש' 55–60.



טיפוגראפיות) התפרסם שיר-החופה הפאסטוראלי העברי 'שלום הצאן' ליצחק חיים קנטריני, שהיה מו"ר של רמח"ל.<sup>22</sup> במחצית הראשונה של המאה הי"ח חיבר רמח"ל את מחזותיו השיריים הפאסטוראליים המפורסמים, ובמשך המאה כולה התרבו השירים העבריים המשתייכים לז'אנר, אם כי בדרך-כלל אופיים אידילי יותר מאשר פאסטוראלי מובהק. ניתוח נתונים בסיסיים אלה מעניין מכמה בחינות. מאלפת למשל העובדה שיהודים חיברו מחזות פאסטוראליים באיטלקית עוד בימים שבהם גובש ושוכלל תת-הז'אנר הזה בידי טאסו וגואריני, ואולי אפילו קידם לכן;<sup>23</sup> ומאלפת לא פחות העובדה שהניצנים הראשונים של השירה הפאסטוראלית העברית הופיעו כבר במאה הי"ז ולא-דווקא במאה הי"ח, שהיא תקופת 'האוקריה' האיטלקית. אבל מעל לכול יש לתת את הדעת לעובדה אחת: כבר בראשית ההתהליך שתואר כאן הופיע המיתוס הפאסטוראלי בלבוש יהודי, אם כי לא במסגרתן של יצירות הכתובות בלשון העברית. היצירות של סומו, אלטיני ובנדטו-לוצאטו הן מחזות פאסטוראליים איטלקיים לכל דבר, המאמצים את מכלול הסמלים של הז'אנר כמות שהוא; אבל חיבורו של אוסקה הוא ספר שתוכנו יהודי ספציפי, ובמסגרתו מתמזגים הסמלים המקובלים של הז'אנר הפאסטוראלי עם הסמלים המסורתיים של התרבות היהודית. והוא הי"ן, ככל הנראה, במחזה האבוד של מודנה, שהיה מבוסס כפי שצוין על דמויותיהם של יעקב ורחל המקראיים. התאמה זו של הסמלים הפאסטוראליים למסגרת של יצירה יהודית אינה מעשה שרירותי. דמויות מקראיות רבות יכלו להתפרש כדמויות פאסטוראליות, ובאטיסטה גואריני, בחיבורו האפולוגטי 'Il Verrato' (שכתב להגנת 'הרועה הנאמן'), מביא לא במקרה לחיזוק טיעונו רשימה של רועי-צאן מקראיים – מאברהם ועד דוד המלך.<sup>24</sup> גיבורו הראשי של אוסקה, Ycabo, שאינו אלא יעקב אבינו, מאופיין כרועה-צאן דווקא בשל הצביון 'הפאסטוראלי' של אותה דמות מקראית;<sup>25</sup> ואכן הפוטנציאל הפאסטוראלי הגלום בדמותו של יעקב רב במיוחד:

'mais especular nenhum secreto' — כך כתב קמואנש באוקטאבה ה-16; ופראנסיש, במקביל: 'פַּעַם אָחוּ פַּעַם אָקְרָא תָּלִים / בְּתִמְיוֹת הַלֵּב, הֵּה פִּי נִכְסוֹף / נִכְסֵף לְצֵאת מְרַעֲיוֹנִים קָשִׁים / וּלְהָמִין בְּתַעֲנוּת אֶל פְּנֵשִׁים! (ש' 125–128). מוטיב זה הוא שקסם כנראה; גם לרמח"ל, שבחר לתרגם — מתוך שירו של קמואנש — דווקא את הסטרופות שבהן הוא משולב, כולל כמובן את שתי השורות שזוכרו לעיל (גירסתן העברית הרמח"לית היא: 'יִזְאָר בְּאֵלֶיךָ יָאמִין, אִף יַעֲבֹדְנִי, / בֶּל בְּמַפְלָא יִדְלֵשׁ וּמִקְסָה מָנוּ' — ש' 15–16). ועל כל אלה ניתן להוסיף גם את זהות הצורה הסטרופית (אוקטאבות אצל פראנסיש כמו אצל קמואנש). השיר נדפס לראשונה על דף בודד (עותק אחד שמור בבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים 22 וסימנו שם L 184), ופורסם שוב בירי מ' בניהו בעיתון 'ידיעות אחרונות' (9.6.1978), במדור 'תרבות ספרות אומנות'. בדבריי המבוא משער המהדיר, על סמך צורת המסגרת ואותיות הדפוס, כי העלון ראה אור סמוך לשנת תמ"ג (1682). אבל ייתכן כמובן שיש להקדים את התאריך, או לאחור אפילו לתחילת המאה הי"ח (קנטריני נפטר בשנת 1723).

23 לדעת F. Marotti (בהקדמה ל-'*Quattro Dialoghi*', עמ' XLIX) נכתב מחזורו של סומו לפני 'אמינטה' של טאסו (1573), והמחזה של אלטיני קודם לרועה הנאמן של גואריני, שכתובתו הושלמה ב-1584 ופורסם לראשונה ב-1590.

24 B. Guarini, *Opere* (a cura di M. Guglielminetti), Torino 1971, p. 815. בהבאת דוגמאות מקראיות אלה מתכוון גואריני להוכיח שרועי-הצאן הקדומים היו אנשי מעלה — וזאת כדי לזנוק על אפיון הדמויות הפאסטוראליות במחזורו (שם, עמ' 811).

25 '...fingindo o grande patriarcha Yahacob com nome de Ycabo e em habito de pastor como ho elle foy...' (מספור העמודים אינו ברור, 'Prologo', 'Consolaçam').

שנקלט בספרות העברית-איטלקית של המאה הי"ח. השאלה היא אם אין כאן גם משהו אחר, מעבר להשפעת 'הארקדיה'. אין זה אפוא אלא נסיון לפתוח חלון נוסף בבית שיש בו ממילא פתחים וחלונות הרבה, בתקווה שהתוצאה תסתכם במעט תוספת אור.

נעבור לסיכום הנתונים ההיסטוריים-טקסטואליים הבסיסיים, סיכום שמטרתו להצביע על מספר נקודות-מפגש בין יהודי איטליה לבין המיתוס הפאסטוראלי. באמצע המאה הט"ז, בשנת 1553, ראה אור בפרארה הספר בלשון הפורטוגלית *Consolação às tribulações de Israel* (נחמה לייסורי ישראל)<sup>16</sup>. מחברו, שמואל אוסקה, הוא אנוס מפורטוגל לשעבר שהתגורר באיטליה. חיבור זה הוא בעל אופי היסטודיוגרפי והיסטוריוסופי, ונועד (כפי שמעידה כותרתו) לעודד את אנוסי פורטוגל ולחזקם באמונתם. הספר מאמץ את המודל הפאסטוראלי בשני מישורים: כסיפור-מסגרת — זאת אומרת, בצורת דיאלוג בין שלושת הרועים Zicareo, Ycabo ו-Numeo; וכתוכנו המיוחד של קטע נרחב שבתחילתו, קטע המתאר על דרך האלגוריה את חי עם ישראל בארצו, בתקופת המקרא וכשהמקדש היה קיים, במונחים פאסטוראליים.<sup>17</sup>

משלהי המאה הט"ז ועד למחצית הראשונה של המאה הי"ז חיברו כמה סופרים יהודים מחזות פאסטוראליים באיטלקית. הסופרים הם יהודה סומו, אנג'לו אלטריני, יהודה אריה ממורנה, בנדרטו לוצאטו. מחזהו של י"א ממורנה לא שרד, אבל ידוע לנו שהוצגו בו דמויות מן המקרא, יעקב ורחל.<sup>18</sup> בערך באמצע המאה הי"ז חיבר יעקב פראנסיש פאסטוראלה מובהקת בעברית,<sup>19</sup> אולי בעקבות שיר נודע של גדול משוררי הרנסאנס הפורטוגלי, ל' דה קמואנש.<sup>20</sup> שירו של קמואנש, אגב, עשה לימים רושם על רמח"ל, והוא תרגם מתוכו לעברית שתי אוקטבות על חידושים.<sup>21</sup> בשלהי המאה הי"ז (על-פי תיארוך משוער, המבוסס על עדויות

16 הספר פורסם שוב בתחילת המאה ה-20 (Coimbra 1906), מהדורת (J. Mendes dos Remedios).  
17 'Dialogo Primeiro', pp. iii b - vb

18 על המחזה והפאסטוראלי 'Irifile' ליהודה סומו, איש התיאטרון הנודע ממאנטוה. י"א: Leone de Sommi, *Quattro dialoghi in materia di rappresentazioni sceniche* (a cura di F. Mariotti), Milano 1968 (הקדמת המהדור, עמ' LII-XLVIII). על מחזותיהם של אלטריני (1575), י"א ממורנה (לפני 1605) ובנדרטו לוצאטו (1631) ראה ח' שירמן, 'התיאטרון והמוסיקה בשכונות היהודים באיטליה בין המאה הט"ז למאה הי"ח', לתולדות השירה, ב, עמ' 55-56 והערות 23, 24. על בנדרטו לוצאטו ראו: גם C. Boccato, 'L'Amor Possente, favola pastorale di Benedetto Luzzatto', *La Rassegna mensile di Israel*, XLIII (1977), pp. 36-47

19 כל שירי יעקב פראנסיש (מהדורת פ' נוה), ירושלים 1969, עמ' 167-174. פתיחתו של השיר 'איזה דע, איזה, גם כי שפ', והמהדורה הוסיפה לו את הכותרת 'על האושר האמיתי'. שנת 1667 (שנת מותו של יעקב פראנסיש) היא כמובן ה-terminus ad quem לחיבור.

20 L. de Camoões, 'Oitavas (I) a D. Antonio de Noronha, sobre o desconcerto do mundo', *Obras Completas*, II, Lisboa 1946, pp. 168-178

21 מ"ח יוצאטו, ספר השירים 'מהדורת ש' גינצברג וב' קלאר', ירושלים וזש"ב, עמ' ריד. רמח"ל תרגם את הסטרופות 15 ו-16. והזערה שגם יעקב פראנסיש הושפע מיצירה זו של קמואנש נראית סבירה לאור המקבילות הסיגנוניות והתמאטיות המפתיעות שבפתיחת שני השירים (שאלות רטוריות המשתרעות על פני סטרופות שלמות, שתכליתן להבליט את ייאורו של המשורר מאי-הצ'ק והשחיתות השוריים בעולם). הדמיון התמאטי בין השירים בא דירי ביטי להלן במיוחד במוטיב האמונה הפשוטה והתמימה המאפיינת, דיכורי שני המשוררים, את האדם והחי חיים פאסטוראליים: 'Em Deus creia simples e quieto/ Sem

ספרותית נודף ממנו. המודל הפאסטוראלי המובהק — חיי הרועים כסמל שקוף למצב טבעי של אושר ותמימות — הוא בבחינת תפאורה מועדפת אך לא הכרחית להצגת 'המיתוס הפאסטוראלי'. מצד אחד ניתן להגדיר כ'פאסטוראליים' שירים המתארים את השתלבותו של אדם בסביבה טבעית בטונים אידיליים קיצוניים; מצד שני, גם שירים או קטעי שירים שאין בהם לא אי־ידיה ולא מודל פאסטוראלי מובהק, ניתן לקרוא להם בתנאים מסוימים 'פאסטוראליים'. נקרא למשל את השורות הבאות של יצחק לוצאטו:

הן לא פראשונים ימי חלִדְנו / כי אֶז חֲשׂוֹפֵי שֶׁתּוּבְלָתִי בִּשְׁת / יִתְהַלְכוּ בְּתוֹם שְׁנִימוֹ יָחֵד /  
אין חור ואין פֶּרֶפֶס ובוץ ותִּבְלָת; / הָהָ יַעֲלֶת הַחֵן הָלֵא תַחֲפִירִי / כִּי תִלְבְּשִׁי שְׁנִי וְעֵדִית  
עָדִי.<sup>12</sup>

קטע זה מובא מתוך שיר שאין בו לכאורה שום סממן פאסטוראלי, שיר ארוך המתאר את בריאת העולם לפרטיה וקדוּקִיה.<sup>13</sup> יתרה מזו: הקשרו התמאטי הגלוי הוא הפֶּלֶמוֹס המוסרני של יצחק לוצאטו נגד גנדרנותן של בנות דורו וחיבתן לתלבושות־פאר — מוטיב המופיע גם במקומות אחרים בשירתו.<sup>14</sup> ואף־על־פִּי־כן יש כאן מומנט פאסטוראלי מובהק. הניגוד בין הראשונות, הטבעיות התמימה של אדם וחוה, המתהלכים יחדיו 'חשופי שת ובלתי בוש' לבין חרפת התחכום של אותן יעלות־חן שוחרות האופנה המודרנית — מוצג בצורה הברורה ביותר. דרך־אגב, מוטיב העירום בעולם טבעי שטרם הושחת וקולקל על־ידי הציביליזציה, מופיע (כמובן במשמעות ארוטית גלִייה) באחד הקטעים המופלאים והנודעים ביותר בתוֹדֹת הד'אנר כולו: הקטע המקהלתי שבסוף המערכה הראשונה של 'אמינטה' לטורקיאטו טאסו.<sup>15</sup> ראיית הד'אנר הפאסטוראלי כמבוסס בעיקר על יסוד רעיונית־מאטי, על מה שקראתי 'המיתוס הפאסטוראלי', מעוררת מטבע הדברים שאלה עקרונית: כיצד היה אפשר להחדיר את המיתוס הזה לספרות העברית? מדוע הוא נקלט בה? שאלה זו אינה היסטורית בעיקרה אלא רעיונית. דווקא משום שלא מדובר כאן בהחדרתה של טכניקה מסוימת, אלא בהחדרתם של סמלים מורכבים בעלי אופי רעיוני מוגדר, עלינו לשאול כיצד מתקשר המיתוס הפאסטוראלי עם מערכת הסמלים והרעיונות של הספרות העברית, וכמובן של התרבות היהודית שספרות זו מושתתת עליה. לשון אחר, עלינו לנסות להבין מהי משמעותו של הנושא הפאסטוראלי לא כמיתוס ספרותי אוניברסאלי, אלא כמיתוס ספרותי עברי.

למותר לציין, שאין לראות בגישה הזאת ביטוי לתפיסה ה־וגֶלֶת במעין 'אוטארכיה תרבותית' של היהודים ושל ספרותם בלשון העברית ובלשונות אחרות. בחינת המשמעות המיוחדת של המיתוס הפאסטוראלי לגבי הספרות העברית אין פירושה כפירה במשמעות הנרחבת יותר, ולא בכדי הודגש לעיל דווקא ההקשר הנרחב, האוניברסאלי, שבו משתלבת התופעה הנדונה. ברי שאלמלא 'ארקדיה' האיטלקית לא היה הנושא הפאסטוראלי נקלט כפי

12 וולדות יצחק (מהדורת ד' אקרט ומ' וילנסקי), תל־אביב וזש"ד, עמ' 128.

13 שם, עמ' 124–129.

14 הסונט 'כלה ייטיב צלמן לבות דואיך' (שם, עמ' 34).

15 'La verginella ignude/ scopria sue fresche rose/ ch'or tien nel velo ascosse,/ e le poma del seno acerbe e crude;/ e spesso in fonte o in lago/ scherzar si vide con l'amata il vago' (694–689 ש')

יסודי ושכיח ביצירות רבות הנזקקות למוטיב הפאסטוראלי, אבל אינם קריטריון לשיוכו של טקסט ספרותי לז'אנר הפאסטוראלי. ומהו הקריטריון?

התשובה לשאלה זו, שנראתה פשיטה יחסית לתיאורטיקנים בעבר, נעשתה הרבה פחות ברורה וחד-משמעית בביקורת המודרנית, ובביקורת המאה הכ' בפרט. תיאורטיקן בן המאה ה-18, למשל אלכסנדר פופ הצעיר, יכול לטעון שהפאסטוראלה היא 'חיקוי מעשיו של רועה-צאן'<sup>7</sup> — כלומר לקבוע קריטריון 'מקצועי' כמעט, ועל כל פנים ספציפי וצר. לעומת זאת וייליאם אמפסון, מחברו של ספר שהיה לציון-דרך בביקורת הספרות הפאסטוראלית של המאה הכ',<sup>8</sup> קובע קריטריון נרחב ביותר, 'לפיו הוא משייך לספרות זאת גם יצירות מודרניות מסימות'.<sup>9</sup>

לא כאן כמובן המקום להכריע באופן עקרוני בין הדעות המרובות שהושמעו בנושא בחמישים השנים האחרונות, אבל עלי להצביע על הקריטריון שהנחה אותי בפועל, בנסיוגי ללבן את השאלה העומרת במרכז הדיון בעמודים אלה.

בעקבות גישה רווחת בביקורת הפאסטוראלה של המאה הכ', ובביקורת האנגלו-סאקסית בפרט,<sup>10</sup> ראיתי כטקסטים פאסטוראליים מספר שירים או קטעי שירים עבריים, שיש בהם יסוד רעיוני-ממאטי משותף. יסוד רעיוני זה הוא הניגוד בין פרימיטיביות טבעית לציביליזציה, בין המצב המאושר של האדם בחיק הטבע למצבו הלא-מאושר של האדם במסגרת החברה המפותחת — ובמשפט אחד ועל-פי נוסחה ידועה: הניגוד בין טבע להיסטוריה, הלובר בדרך-כלל את הצורה הסימבולית של ניגוד בין כפר/שדה/יער — כלומר עולם טבעי של פשטות, שלוה ושלוות — לבין העיר, שהיא עולם מלאכותי של תחכום, אי-שקט ושחיתות. למותר לציין שהמשורר או הסופר הפאסטוראלי עומד נחרצות לימין הפרימיטיביות, אלא שהציביליזציה ורופת כמובן אחריו, והוא מוצא בדרך-כלל מנוח בחיקו של טבע אידיאלי ומסוגנן, רך ומסביר-פנים — טבע 'משוכתב' בהתאם לדרישותיו, לחלומותיו ולטעמו המעודן. זהו אם כן בראש וראשונה מיתוס של בייחה מן המציאות,<sup>11</sup> מיתוס שריח עז של קונוונציה

7 'A pastoral is an imitation of the action of a shepherd' (A. pope, 'A Discourse on Pastoral Poetry', in *The Prose Works of Alexander Pope*, Oxford 1936, pp. 297–298). ברם פופ מדגיש שרועה-צאן שהוא מתכוון אליהם הם דמויות אידיאליות מן העבר, מ'תקופת הזהב' המאושרת ('Golden Age'), וזוהי הדגשה חשובה וכפי שנראה להלן רלבאנטית מאוד לקביעת גדרו של הז'אנר.

8 *Some Versions of Pastoral*, London 1935

9 לאפיון הז'אנר משומש אמפסון (שם, עמ' 23) בנוסחה: 'הוזהליך הפאסטוראלי של שימת המורכב בתוך הפשוט' ('The pastoral process of putting the complex into the simple'). זוהי הגדרה מופשטת שלא קל לעמוד על משמעה המדויק, וכפי שהעיר פ' מארינלי (*Pastoral*, London 1971, p. 11), היא עצמה מורכבת מאוד למרות פשטותה למראית עין. על כל פנים אמפסון משייך לז'אנר, בגמישות רבה, יצירות שצביון הפאסטוראלי בוודאי אינו בולט לעין, כגון 'עליסה בארץ הפלאות' ללואיס קרול.

10 ראה B. Loughrey, *The Pastoral Mode*, London 1984: (מבחר מקיף ומגוון של קטעי-ביקורת על הפאסטוראלה, מפרי עטם של מחברים אנגלו-סאקסיים), ובפרט את החלק 'Definitions of Pastoral' (עמ' 77–180), המוקדש כולו למבקרים בני המאה הכ'.

11 ראה את דבריו של R. Poggioli בקובץ-מסותיו: 'The psychological root of the pastoral is a double: longing after innocence and happiness, to be recovered not through conversion or regeneration but merely through a retreat' (*The Oaten Flute*, Cambridge, Massachusetts 1975, p. 1)

שִׁמְאֵל רָצִים שְׁתִּי וְעָרֵב / הַמֶּאֱפֵל הַבְּקִיעֵנוּ. / הֵן אֶתְרִיהֶם קוֹל כְּהוֹלֵם פֶּעַם / וְעַם נְשִׂאִים  
קוֹדְרֵי שָׁמַיִם / עַל־הָאֲדָמָה אֲזוּ, וְהִנֵּה רֵיחַ / שָׂדֶה, וְהוּא מוֹפֵת סִתּוֹ בּוֹרֶת.<sup>5</sup>

ישראל באסאן מציג כאן תמונה חריגה בשירת־הטבע בת התקופה. הוא מתאר סופת־גשם של סוף ימי החורף, כלומר התרחשות טבעית קמאית ופרועה, השונה לחלוטין מן העצים 'השונים בקו היושר' שבגן הראצינאליסטי של פרוסולוני. אין פלא אפוא שאין בקטע סדר וסימטריה, אלא אדרבה — הוא שופע תנועה ודראמטיות. בשורות האחרונות, שיש בהן מעבר פתאומי אך כלל לא מאולץ למימד האידיאלי המאפיין את המשכו של השיר, מצטייר יחסו של המשורר אל הטבע בעיקר כיחס חושני: תחושת הסביבה הטבעית מתמקדת באותו ריח שדה, העילה מן האדמה ספוגת־המים. גם אצל רמח"ל, בקטע מתוך 'לישרים תהילה', מוזכר אמנם 'ניחוח' הפרחים, אלא שאותה ריחנות נראית שם כתכונה מופשטת ואפריורית, כחלק בלתי־נפרד מן המהות הנצחית של הפרח, ואילו כאן היא באה כהפתעה גמורה, צומחת מתוך התהליכים הטבעיים הדינאמיים המתרחשים בסטרופה. ומן הראוי לציין גם, לבסוף, ש'ריח השדה' טעון כאן משמעות רגשית סיטואציונית, השונה מן ההתפעמות הסתמית משהו של המתבונן בנוף נאה — זו היא חדוותו של המשורר הרואה בו סימן ראשון לאביב הקרב ובא.

דוגמאות ספורות אלה יש בהן כמדומה כדי להוכיח את אותו גיוון, אותו ריבוי של טכניקות־תיאור שעליו דובר לעיל. בכל אחד מן הקטעים האלה שונה לחלוטין יחס המשורר אל הטבע, ועיבודו של היחס הזה במישור הסיגנוני. ואולם יש להדגיש גם את הצד השווה שבהם: חדות־העין שבתיאור, ההתייחסות אל מראות הטבע והנוף כאל נתונים אובייקטיביים, שיש לנסות לקולטם ולציירם לפרטיהם ולדקדוקיהם. בשירת התקופה הזאת הטבע הוא כמובן צל־עִיֶּרֶב מסוגנן וכל חספוסו ניטל ממנו (כיהא לשירה אידיאלית, ועל כך עוד להלן), אבל אינו עטוי מעטה מטאפורי כבד, או מעטה לא פחות כבד של רמיזות ספרותיות, שעל הקורא לפענח. בנקודה זאת שונה האסכולה האיטלקית מקודמתה המפוארת ורבת־התהילה, האסכולה הספרדית, שנטתה בתיאור הטבע שלה לעיבוד מטאפורי מורכב, עשיר ומתוחכם של מרכיבי נוף.<sup>6</sup>

עד כאן שימש המונח 'שירה פאסטוראלית' כמעט כשם נרדף ל'שירת־טבע ונוף', אבל אין זה אומר כמובן שמגמת הדברים היא להציג את שני הז'אנרים כזהים. מראות־טבע ונוף הם אלמנט

5 שם, עמ' תכז.

6 ראה מה שכתב ח' שירמן במאמרו 'שילי פרחים עבריים מספרו', לתולדות השירה, א, עמ' 96 ('הטבע של המשורר הערבי והעברי רוב רושמו באופיו הקישוטי'), ואת דבריו פגיס על השיר 'כוונות פסים לבש הגן' למשה אבן־עזרא, ש'ר שעיניו 'תיאור האביב והתגלות הוורדים' (כלשון הכותרת הערבית): 'אם נתבונן בפרטי התיאור נגלה שבששת הבוים הללו יש רק שש מילים בודדות, המורות על צמיחה ופריחה'; השאר, מסב'ר לנו פגיס, הוא עיבוד מטאפורי־פיגוראטיבי ורמיזה לדמויות ספרותיות מן המקרא (שירת הדודל ותורת השיר למשה אבן עזרא ובני־דוד, 'ירושלים 1970, עמ' 265–266). 'הנטיה הזאת לקישוט' — מציין פגיס — 'שהתפתחה בשירה הערבית העבאסית בניג'ד לשירה הקדומה, אופיינית לשירי־הזיין־והטבע של כל משורר־ינו בספרד' (שם, עמ' 264). 'נדות מאלפת להפלגה מטאפורית בתיאור־טבע מסוג אחר (מראות לילה) ניתן למצוא ברשימת המוטיבים והדימויים שבמאמרו של י' רצהבי, 'מראות הלילה בשירת הנגיד ואבן גבירול', תרביץ, מז (1978), עמ' 65–90.

הטקסטואלי, הילך ונחלש ככל שהעיון נעשה מעמיק יותר ויסודי יותר. מה שמאפייני את הגילוי מחדש של הטבע מצד שירת התקופה הוא במידה ניכרת האקספרימנטאליזם הסיגנוני-תיאורי – מעין 'סקרנות סיגנונית' מבורכת המביאה לידי הפעלת טכניקות שונות, וממילא דרכי-גישה שונות אל הטבע כנושא שירי.

ניקח למשל שורות מספר מתוך 'לישרים תהילה' לרמח"ל:

שור נא פְּרָחִים, אֶל יָפִים הַבִּיטָה ! / מְרָאם חֲזָה, אֶף-נִיחוּחַם הָרִיחָה : / מִתּוֹךְ תְּמוּנַת פֹּס,  
תְּבִנִית גְּבִיעַ / הִזָּה, אֲשֶׁר לָהֶם, תִּרְאָה מִתַּחַת ; / סָבִיב עֲלֵיהֶם רֹאשׁוֹנָה יִפְרִיחוּ, / אֶף אֲחֵרֵי  
נִפְלָם הוּא יָשׁוּב פָּרִי.<sup>2</sup>

לפנינו תמונה מיניאטורית, או אולי ביתר-יוק מעין תצלום מוגדל של הפרת. נימת-קולו של המשורר נעה בין ההתפעמות של מתבונן בנוף לבין הידאקטיות העניינית של חוקר הבוטאניקה.<sup>3</sup>

והנה לעומת זאת קטע מתוך שירו של יצחק פרוסולוני 'היום להשתקשק יצאתי חוצה':  
שְׁמָה נְתִיבוֹת פּוֹנוֹת אֶל-פְּלִירוֹת / קִדְמָה וְצִפּוֹנָה יָמָה וְנִגְבָּה / וְשָׁבִיל רֶחֶב יָדִים / צוּפָה  
לֹאם תִּדְרֹךְ / אֶרְפוּ מֵיָא הָעֵין / מִפָּה וּמִפָּה חוֹמוֹתָיו נִשְׁגְּבוּ / תִּדְהֶר הָדָס וּבְרוֹשׁ שֶׁשָּׁה וְאַרְז  
/ שִׁיִּים בָּקָו הַיּוֹשֵׁר.<sup>4</sup>

זהו כמובן תיאור של גן איטלקי מטופח, מתוכנן על טהרת מלאכת הגינון המשוכללת בניה-התקופה. נקודת-הראות של המשורר-המתבונן, למותר לציין זאת, מנוגדת לחלוטין לזאת של הרמח"ל בקטע מתוך 'לישרים תהילה'. מבטו של פרוסולוני מחפש את האופק, משוטט בחופשיות במרחב, אינו פונה אל הפרט המיניאטורי או המיקרוסקופי. הגן ספוג כולו רוח ראציונאליסטית מובהקת, ונתפס בראש וראשונה כמערך, כמכלול של קווים גיאומטריים ויחסי-סימטריה.

לבסוף, הנה סטרופה אחת מתוך השיר 'עוטה כסות קרה בבית החורף' ל'ישראל בנימין באסאן, ידיד טוב של הרמח"ל:

הֵם הַבְּרָקִים מְלֹאכֵי הָרַעַם / פְּתֹאם אֲשֶׁר הִגִּיעוּ / שֵׁם בְּמִרוֹמִים זֶה כָּלֵהֵט תָּרֵב / יָמִין

2 חלק שני, דבור ב, ש' 521–526.

3 הקטע המובא הוא חלק מן הנאום הארוך של 'מחקר' (דמות אליגורית ככל שאר הדמויות במחזה), ש'מתבודד בהר', כלשון המשורר, ומתבונן בפלאי עולם הצומח. העמדה הבסיסית של הנאום, כיאה לשמו ולאפיונו, היא של חוקר-טבע העורך תצפית מדעית; וכבר ציין ח' שירמן ('המחזות', עמ' 173), ואחריו דוד (במבוא ל'לישרים תהילה', עמ' 26–27), כי הקטע הושפע כנראה מספר הבוטאניקה של לציאוס. ואולם למרות הצביון המדעי-דאקטי הכללי, יש לראות בשורות כמו 'שיר נא פרחים' וכי' סימן בריר ליחס רגשי לטבע, שהוא המאפיין בדרך-כלל את השימוש הספרותי במרכיבי נוף ביצירה בלטיסטית. ההיבט האמוציונאלי (ולא רק הלמדני-מחקרי) שביסוד הנאום מוכח גם בדב"ים שכתב בנידון לוצאטו ברומזי המליצות: 'ירמוז להיות ראוי לאיש המשכיל להסיח הדאגה מלבו, וישתמש לזה התכלית ממנוחת השדה והמים, ומחפוש קצונו מדבדי הטבע שבהם יסיר המחשבות ההן מלבו, וגם יכיר את גדולת הבידא יתברך שמו וישבחהו על נפלאות מעשיו...'. (ומהדורת דוד, עמ' 41–42).

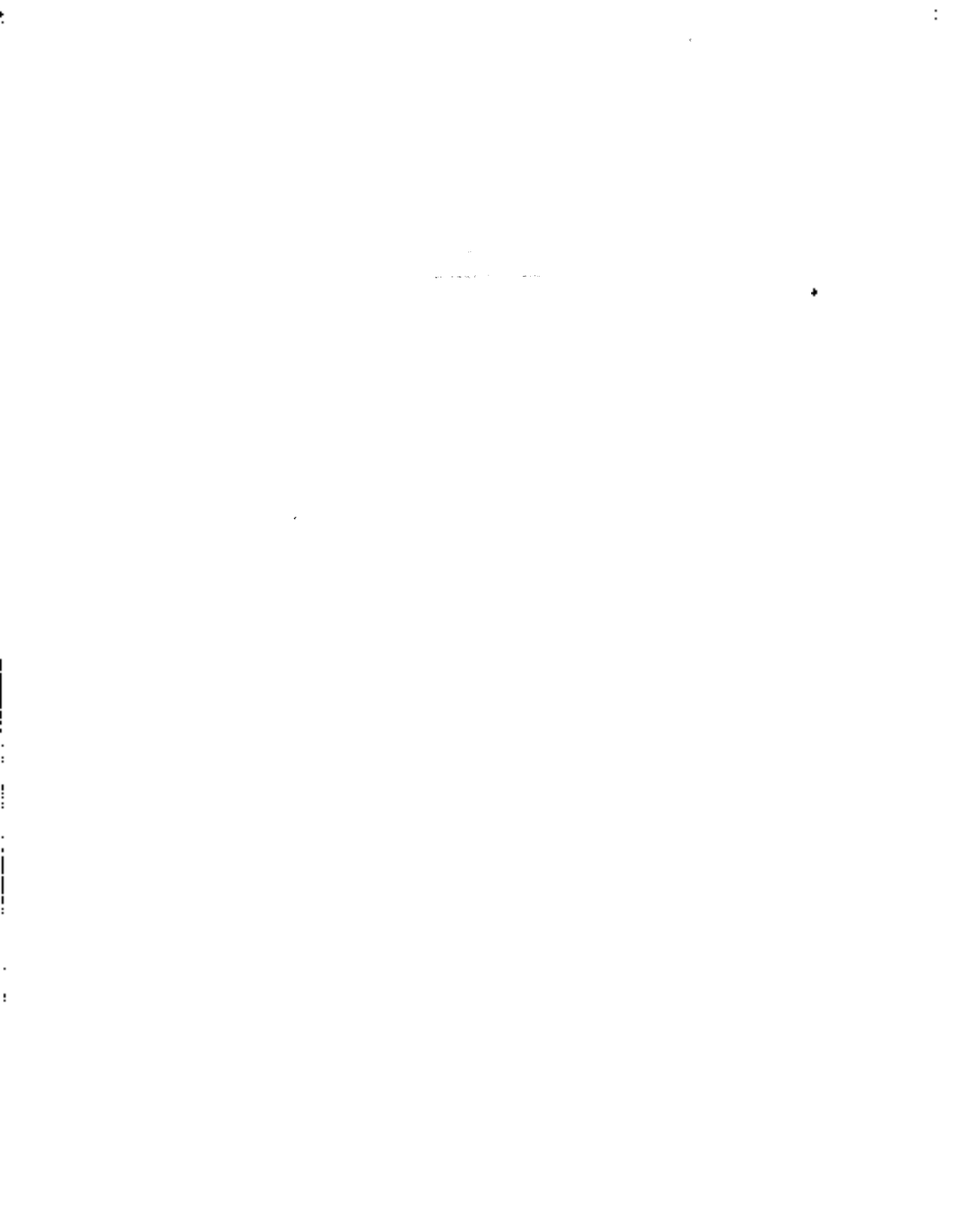
4 ח' שירמן, מבחר השירה העברית באיטליה, ברלין 1934, עמ' תמח.

## השירה הפאסטוראלית העברית באיטליה במאות הי"ח

הופעתה של השירה הפאסטוראלית העברית באיטליה, שעיקר פריחתה במאה הי"ח, היא עובדה היסטורית-ספרותית הראויה לתשומת-לב ולדיון מכמה בחינות. ראשית, משום שבז'אנר הפאסטוראלי ובמוסכמותיו תלויים, במידה זו או אחרת, שניים ממחזותיו של הרמח"ל, המשורר שביצירתו רואים בדרך-כלל (בצדק או שלא בצדק) נקודת-שיא בספרות העברית-איטלקית 'המאוחרת'.<sup>1</sup> שנית, וזה העיקר, משום שקליטתו של ז'אנר זה שונה במידה ניכרת מרוב הגילויים של סינתזה תרבותית, שחוקר השירה העברית באיטליה נתקל בהם על כל צעד ושעל. תהייה אשר תהייה דעותינו הקדומות על הספרות הפאסטוראלית; יהיו אשר יהיו הקשרים שלמדנו זה כבר לקבוע בין צמיחתה, או צמיחתה מחדש, לבין שביעות דקאדנטית של חברות עייפות מרוב תחכום, כזו של אלכסנדריה ההלניסטית או של חצר הדוכסים לבית אסטה בפרארה — דבר אחד אין להכחיש: הספרות הפאסטוראלית היא אחת התופעות הרווחות והמתמידות ביותר — הייתי כמעט מתפתה לומר: הנצחיות — בספרות המערבית בכלל. המשורר היהודי הנזקק במאה הי"ח, באיטליה, בעברית, למוטיב הפאסטוראלי, אינו יוצר על-ידי-כך מגע רק עם הספרות הלא-יהודית הקרובה לו בזמן ובמרחב — קריספרות אסכולת 'ארקדיה' האיטלקית בת תקופתו, אלא הוא נעשה חוליה בשלשלת תרבותית-ספרותית ארוכה, שראשיתה בספרות יוון ואחריתה מ'ישראל', שהרי כלל לא ברור אם אין לשייך יצירות מודרניות רבות לז'אנר הזה.

במאה הי"ח, בעקבות פריחתה של שירה זו (אם כי לא תמיד במסגרתה ממש) החלה כידוע התעניינות חדשה בטבע ובנוף, התעניינות שאין לה אח ורע בתולדות האסכולה העברית-איטלקית כולה. הרושם של סטריאוטיפיות בתיאור-הנוף, שעלול להתקבל מעיון חפוז בחומר

1 השירה הפאסטוראלית העברית-איטלקית (על גדר המונח 'פאסטוראלי' ועל משמעותו בעמרים אלה ראה להלן, עמ' קיג, קיד) לא נחקרה עד כה כתופעה כוללת, אלא רק בהקשרה הספציפי של שירת רמח"ל, והדגש הושם מטבע הדברים בתיאור-ז'אנר 'מחזה פאסטוראלי'. ואלה אחיים מן המחברים על המחזות השיריים של רמח"ל (העוסקים בעקיפין או במישור בהיבטים שונים הכרוכים בז'אנר הפאסטוראלי): ח' שירמן, 'המחזות של משה-חיים לוצאטו', לתולדות השירה וה-ראמה העברית, ירושלים 1979 (פירסם לראשונה ב-1948), ב, עמ' 161-175; דוד, "מגיל עוז" לר' משה חיים לוצאטו ו"הרועה הנאמן" לגואריני, הספרות, א (נושכ"ט), עמ' 569-576; הנ"ל, מבוא ל"מגיל עוז", ירושלים 1972, עמ' 7-20; הנ"ל, מבוא ל"לישי-ים תהילה", ירושלים 1981, עמ' 7-32; נ' תמיר-גז, 'על מגעים ספרותיים ומבנה העומק ב"מגיל עוז" לרמח"ל', הספרות, 30-31 (1981), עמ' 95-100.





■

[illegible]

לעזערען און אפגעזען אים און זאגן: וואס האט דאס געטאן מיין קינד?

סכלות' הבאה מבוהלת במרוצה ומספרת לה בהתרגשות, המוצאת ביטוי בטון ובסגנון הדיבור שהמחזאי שם בפיה, על 'ההרגוע' המחולל קאטאסטרופה נוראה המבריחה, לשמחתה הגלויה של 'ונהילה', את 'רהב' ו'תרמית':

סכלות: עתה, גברתי, שבת  
ובפי פלאים, משמעם נבהלתי.  
יהי לאטו את-תקמית פיער  
מתהלכים היו, עת נראה פתע  
ערוכ מאד כבד (לפי) נוע  
מדי אדבר: דב, נמר ושלח  
רבים כחול הים, ויתנצבו  
אותם פשה אחד לטרף גם-יחד.  
תהילה: ויטרפו אותם?

סכלות: לא, פי נצולו.

תהילה: (בינה לבין עצמה) צר לי מאד!

מצב רוחה של 'תהילה' משונה עתה לטובה. היא מתעוררת ומסיימת את הסצנה בדברי תקוה. עדיין היא מתלבטת בין 'תקוה או פחד', אבל היא חותמת את הסצנה לפני רדת המסך ברוח אופטימית, 'אולם' יהי מה. אנכי אוחילה... אוחיל. ואוחיל ע.ד. אולי — אגילה?! 'אכן אין ספק, לוצאטו ראה לפניו שחקנית העומדת על הבמה ואומרת את הדברים על רקע התמונה המסעירה שזה עתה התרחשה לנגד עינינו. כמובן עלינו לקרוא את המשפט המסיים הזה כאילו נאמר בתיאטרון, עם ההדגשות וההפסקות הנכונות כדי לקלוט את הטון הנכון של הדברים בהקשר זה. יתר על כן, כאשר 'תהילה' אומרת באותו מעמד: 'עדיין לא ראו עינינו תכלית דבר חזון הזה עד הנה... נראה נדעה, מה אחרית כל אלה', הצירוף 'נראה נדעה' הוא למעשה גם מעין פנייה אל הקהל. כאילו 'תהילה' אומרת: אני וגם אתם נראה במהלך ההצגה איך יתפתחו הדברים. הדברים נאמרים בתום המערכה השנייה, לפני 'ההפסקה', וגם אנו הצופים, כדוגמת 'תהילה', סקרנים 'לראות' 'לדעת' (לישי'ם ונהילה, עמ' 83–87).

ברם ייחודי של המחזה 'לישירים תהלה' כתיאטרון הוא דווקא במסגרת המיוחדת שבה מתרחשת הדאמה. המחזה נכתב לכבוד חתונתם של יעקב רי גאויש ורחל יי וויגא. בכך אין חידוש. זוהי מסורת יהודית-איטלקית מוכרת, כתיבת מחזות לכבוד שמחות וחתונות,<sup>23</sup> אולם חשיבותה של עובדה זו היא בכך, שהמחזה מוצג בפני הקרואים, והם מהווים, כביכול, חלק מתוך ההתרחשות הבדיינית. 'המשל המדבר' פונה בפתח המחזה אל הקהל ומזכיר את החתן והכלה בשמותיהם: 'עתה ידי... רב תהלותיך אשיך בחידתי... הנה הכי קראו לך יעקב... ולחלקך נתנה רחל'. וגם 'האבות המאוששים' הנוכחים בהצגה זוכים בתשומת-לב: 'בהם שישו וגילו, אומר 'המשל המדבר', 'התבוכי חברת צדיקים... אף בנעימים רב ימים תשבעו' (לישי'ם

23 שגם היא הושפעה, כנראה, ממסורת איטלקית מקובלת, ועיין: J.S. Kennard, *The Italian Theatre from its Beginning to the Close of Seventeenth Century*, New York 1964, pp 56-158; M. Apollonio, *Storia del teatro italiano*, I, Firenze 1958, p. 620

תהילה : אף הנה הייתי.  
 סכלות : הנה לראש הנה פדכרף באתי,  
 ואלקה העינה  
 אף לא מצאתיך.  
 תהילה : מהדבר אליך  
 אבי ומה צנה עלי?  
 סכלות : צוני,  
 שמחה לבשר לך.  
 תהילה : מי יתן יהי!  
 סכלות : אמנם הלא בן הוא.  
 תהילה : בן יהיה סלה,  
 אף את אשר אתך אמרי.  
 סכלות : תדעי,  
 פי יום כלולותיך,  
 מועד חתונתך, אלי יום החדש  
 הושם.  
 תהילה : ועם מי?  
 סכלות : עם מי? לא ידעת,  
 מי הוא חתונך? לא רהב?  
 תהילה : אף למה  
 לא את שמו הזכרת?  
 סכלות : מי הוא אשר את זאת לא ידע עמה?  
 מי בשערים איש נודע ממנו!

תהילה : (בינה לבין עצמה) מי יתנני לא הפקת יד אני! (לישרים תהילה, עמ' 83-84)  
 לוצאטו שם כאן בפי הגיבורות משפטים קצרים, קצובים. זהו דיאלוג ודוי מתח והוא חושף את  
 הניגוד באופי ובטמפראמנט בין שתי הגיבורות. סכלות ממהרת להודיע את הבשורה בפזיזות  
 ומתוך איזו שמחה לאיד (שכבר נתגלתה אצלה קודם לכן, בדיבור ה, חלק א, שם היא מלגלת  
 על 'לד חד צרי שכל', המשכילים 'הסנובים' המתנשאים על פשוטי העם), ואילו 'תהילה' מלאה  
 סקרנות ורגשות מעורבים באשר לזהות החתן המיועד. האם הוא 'רהב' המאוס עליה או 'יושר'  
 אהובה? להלן היא נשארת לבדה ותוהה : 'בין תקווה ופחד, רוחי כקנה נד הנה והנה'. היא  
 מתפללת : 'צור! נא פתח נא לי פתחי חסדך'. לוצאטו שם בפיה משפטי יחד, כלומר משפטים  
 שבסידמם חוזרת המלה או ההברה האחרונה כ'ה' הנשמע מאחורי הקלעים (תחבולה מקובלת  
 בראמה האיטלקית, לרבות אצל גוארני ב'הודעה הנאמן'), הנותנים ביטוי להרהורי לבה,  
 לתקוותיה, למבוכותיה, ואולי נשמע בהם גם קולו המובלע של 'יושר', מעין תשובת האל  
 לתפילתה, הנותן איש יד או חיזוק למשאלותיה הכמוסות. זוהי תחבילה בימתית מרתקת שיש  
 בה עושר מוסיקלי ואפקטיביות בימתית (בתנאי שהבמאי מצליח להשתמש בתחבילה זו בדך  
 מקורית, לא באנאלית). התפילה של 'תהילה' נקטעת לפתע בחדות עם הופעתה החוזרת של

המתמדת ברקע. המגדל הנוכח על הבמה כאובייקט פסיכוארכיטקטוני מזמין, אפוא, את הצופה לגלות ולמצוא קשר תמאטי או סמלי בין ההתרחשות הגלייה לבין נוכחותו המסתורית, המעמידה בפני הצופה איזו חידה התובעת פתרון. במלים אחרות, הבנת פשר המגדל, התובעת מחוקר הספרות תלי תלים של פרשנויות והשגות, נעשית הרבה יותר ישירה ומיידית, ואפילו קלה יותר, מכוח נוכחותו החזותית. כמובן הדברים תלויים ביכולת ובדמיון של התפאורן והתאורן ובאפשרויות הטכניות העומדות לרשותם. אכן כאשר לוצאטו שם בפי שלום את תיאור המגדל: 'ואחזה מגדל דאשו שמה סגור ואין מבוא, ואין כל שעו' וכו' (מגדל עז, עמ' 143-145), ניכר היטב עד כמה הוא מורע ליסוד החזותי, כאילו, אם להשתמש במינוח מודרני, הוא כותב איזה 'תסריט' המצפה לבמאי שיִדע להפיק ממנו, הלכה למעשה, איזו הרפתקה ויזואלית מרחקת.

גם ב'לישוי'ם תהילה', המחזה השלישי, אולי המקורי והבשל שבמחזותיו של לוצאטו (1743), ניתן להצביע על כמה גילויים תיאטרוניים מובהקים הממחישים מזווית נוספת את המודעות של המחזאי לשפת הבמה והתיאטרון. גם כאן אין זה קו עקבי. יש במחזה לא מעט ריאליזם ספרותיים ו'משכילים' בעלי אופי עיוני, לא דראמאטי, כגון הדיאלוג בין 'שכל' ל'יושר' על מדע ותבונה והשכלה,<sup>22</sup> או ה'דיאלוג בין 'יושר' ל'מחקר' על פלאי הבריאה (לישוי'ם תהילה, עמ' 73-78). העובדה ששתי הסצנות הללו באות זו אחר זו ברצף, ללא כל אתגרת, פוגמת ללא ספק בדינאמיקה של ההתרחשות הבימתית ומעידה על העדר תשומת-לב של המחזאי לאספקט זה של הכתיבה המחזאית. לעומת זאת יש במחזה סצנות רבות שיש בהן דיאלוג טבעי וזרם ופעולה בימתית חיה ותוססת. כאשר 'שכל' שואל את 'המון', לדוגמא, בדבר זהותו של 'אמת', מבחין הקורא היטב שהדברים מתרחשים בתיאטרון, על הבמה:

המון: מַצְחֹו כְּמוֹ הַשֶּׁלֶג,

... אֵף עַל כְּתֵף כְּתֵם,

תְּכַנִּית עֲרִשָּׁה וּשְׁעָרָה צִמָּח.

שכל: עַל הַיְמָנִית הוּא?

המון: כֵּן.

שכל: וְדַמּוּת גִּזְרִי?

המון: כֵּן.

שכל: אֵף שְׁעָרָה כְּזָהָב?

המון: אֵילָכָה

נודע לך כָּל-זֹאת? מִתְנַבֵּא אָתָּה? (לישוי'ם תהילה, עמ' 110)

אחת הסצנות המרחקות מבחינת הפוטנציאל התיאטרוני היא ה'דיאלוג בין 'סכלות' לבין 'תהילה'. 'סכלות' באה להודיע ל'תהילה' על מועד חתונתה הקרוב:

סכלות: מַה-זֶּה, גִּבְרָתִי? אֵן הָיִית עַד עֲתָה

כִּי לֹא מַצְאָתִיךָ?

המתח בין השניים גובר. ערי חושף את כוונותיו. הוא מנסה לתקוף את עדה, ליתר דיוק לאנוס אותה, יאחזנה בצווארה ויקחנה בקווצותיה, והיא מנסה להעיים עליו ולהתחמק. והקורא אינו יכול שלא לראות את הדברים מתרחשים בפועל, לנגד עיניו כביכול, על הבמה:

עדה: אם לִפְךָ חֶפֶץ, לִכָּה נִבְאָה  
אֶל הַמַּעֲרָה זֹאת אֲשֶׁר סְבוּהָ  
אֵלֶּה בְּרוּשִׁים, אֵלֶּה  
שֵׁטָה הָדָם וְאָרֶז;  
נִתְעַלְסָה שָׁם, נִשְׁמָחָה נְגִילָה.

ע-י: גִּלְךָ.

עדה: וְכֵה תִנְחָנִי

כְּנָחוֹת בְּרֶסֶן סוּס?

ע-י: לִכִּי, גִּלְכָּה.

פֹּה נִשְׁכָּה.

עדה: לֹא, כִּי תִתּוֹךְ הַחֶדֶר

לִךְ בַּמַּעֲרָה.

ע-י: | בָּאִי. (מגדל עז, עמ' 81-82)

הגיבורים ב'מגדל עז', כפי שאנו רואים, שופעים נוכחות בימתית, צבעונית ואקזוטית, אפקטיבית מאוד מבחינה רזואלית, ולעתים גם משכנעים מבחינה פסיכולוגית, עד כמה שאבחנה פסיכילוגית יכולה להיות ולבאנטית לסוג זה של דראמה. הקורא המודרני יכול לראות בעיני רוחו את רס ושלמית, את זיפה ושלום, את ערה וע-י, את 'עבדי רם' ו'חכמי המלך' וכו', כשהם לבושים ומאופייים ופועלים בתוך חלל נרחב על רקע תפאורה מאסיבית וציורית מאוד. כפי שמעיר ח' שידמן, זוהי במה המעוצבת 'בהתאם למימדים הגדולים של התיאטראות האיטלקיים... עד כדי כך שהשחקן יכול לצעוד לאט לאט ליצור את הרושם כאילו הוא בא מן המרחק.<sup>20</sup>

יתר על כן, קיים במחזה זה המגדל. חוקר הספרות יכול לפרש את משמעות המגדל לפי ידכו, כדוגמת ההערות המאלפות של פ' לחובר על המשמעות הקבלית של הדברים,<sup>21</sup> אולם מבחינת התיאטרון המגדל הוא גם תפאורה, לא רק סמל או משל אלגורי. אמנם המגדל אינו מוצב על הבמה ואין לו תפקיד בגוף המחזה. הוא מוזכר ב'פתשגן המשל', שהוא מעין פרולוג למחזה. הגיבורים מזכירים אותו ומדברים על אודותיו. המגדל הוא המפתח להבנת התפתחות העלילה והוא המקור למסחורין ולתעלומה, אבל הוא תמיד ברקע, מחוץ לבמה, נושא לדיווח ולשיח מפי הגיבורים בלבד. ובכל זאת נפתח כאן פתח לדמיונם של הבמאי והתפאורן. התיאטרון יכול להתעלם מכזנותיו של המחזאי ולהעמיד על הבמה 'מגדל עז' משלו, המלא בנוכחות המאסיבית והמסתורית שלו את חללה, יצר אטמוספירה בימתית מרחקת ומעניק למלודרמה המתרחשת עליה איזו משמעות סמלית או אלגורית המתבקשת מעצם נוכחותו

20 השדה והדראמה, עמ' 167.

21 על גבול הישן והחדש, ירושלים 1951, עמ' 29-84.

המקריית לא תוכל להתעלם מדראמה מופתית זו של לוצאטו.<sup>15</sup> ג' חנוך גורס גם הוא, למרות הסתייגויותיו מליקויים שונים במחזה, כי 'אין ספק שעתיד המחזה להיות כמחזה מופת שעה שהוויאטרו העברי יצליח למצוא את צורת ההצגה ההולמת.<sup>16</sup> אפשר כי סימן דלות הוא לתיאטרון הישראלי', כותב באותו עניין ר' בן-נחום, 'שבכל חיפושיו אחר רפרטואר מקורי לא ניסה להתמודד עם מחזהו של לוצאטו... ואכן אפשריות רבות עודן מצפות כאן לדמיונו של במאי נועז.<sup>17</sup> ואמנם לאורך המחזה ניתן לעמיד על האיכות הסצנית-בימתית המובהקת של התמונות השונות. 'מגדל עז', כותב ח' שימון, 'שייך לסוג הצגות הפאר החגיגיות — במה רחבה ועמוקה, תפאירה עשירה, סטטיסטים, מקהלות.<sup>18</sup> הדיאלוג, בעיקר באותן התמונות שיש בהן מתח ופעולה וקונפליקטים חריפים בין הגיבורים, מצטיין בדיתמוס ובאינטונאציה של דיבור חי, טבעי, ההולם את הפעולה הבימתית ואת אופיין של הנפשות הפועלות. כגון הדיאלוג בין שלום ושמוע, <sup>19</sup> בין זיפה ואיה (מגדל עז, עמ' 60–69) או בין עדי ועדה. סצנה זו האחרונה היא דוגמא לאירוע תיאטרוני מרתק מבחינת הקצב הפנימי והאגרסיביות הבימתית שלו, והשפעת גוארניני כאן כה ברורה, שהסצנה נראית כחיקוי. עדי מופיע מחופש ב'בגדי רש'. הוא מנסה לפזז את עדה מתוך דחף אלוטי, כמעט סאדיסטי. הדיאלוג קצוב. המשפטים קצרים, חדים, כגון:

עדה: מה אָרְצָך? מה מַעֲשֶׂיךָ?

עדי: אָני

מהוּבָּי שְׁמַיִם.

עדה: בְּרוּךְ יְהי בּוֹאֶךָ.

אִם-כֵּן רָאָה קִצִּי, וְאִם אֶצְלִית.

ערי: מַה-יִּזְם אֲשֶׁר גִּלְדָּתְךָ?

עדה: רֵאשׁוֹן, בָּאוֹר הַבֶּקֶר.

ע"י: גִּלְדָּתְךָ נִי.

עדה: הַבֵּט.

ערי: אָכַל אֶבְיָטָה

אוֹתוֹת אֲשֶׁר לֹא-טוֹבוּ.

מְקוֹסְמִים הַשְּׁמַרִי כִּי — —

ערה: לְמַה?

ערי: כִּי אֶחָזָה בְּהֶמָּה

חוֹשֵׁב לְהַרְע לָךְ, וְגַם גִּרְע. (מגדל עז, עמ' 77–78)

15 מבוא לספר המחזות מאת מ"ח לוצאטו, תל-אביב תרפ"ז, עמ' XVI.

16 בדמי הסער, ירושלים תשכ"ב, עמ' 270–271.

17 במעלה דורות — עיונים בספרות ההשכלה, מרחביה 1962, עמ' 136.

18 השירה והדראמה, עמ' 167.

19 מ"ח לוצאטו, מגדל עז, מהדורת י' רוד, ירושלים תשל"ב, עמ' 31–38. (להלן — מגדל עז)

שמשון : פי אָהב אױף ! ומה חליתי?  
 הן רק עליך, פי לא אהבתיני.  
 רלילר : פי אָהב אױף ! ומה קצפתי?  
 הן רק עליך, פי לא אהבתיני.  
 שמשון : ומה תאבי?  
 רלילר : ומה אבה — ידעת:  
 פי תאמר לי במה פחד ירב?  
 אך אל תוסף התל כמו עד הנה.  
 שמשון : אם זאת לבד תאבי, את תפצץ אעש  
 בואי, יעלת-חן, ותסור בעס,  
 ודבר אמת אגידה:  
 נזיר אלהים אני

מני כטן אמי ולא גלחתי. (מעשה שמשון, עמ' 67–68)

זו סצנה שכולה תיאטרון. היא מזמינה אותנו לראות מה מתרחש על הבמה. כיצד דלילה מעיימה על שמשון ומפתה אותו צעד צעד ומפעילה עליו את כל 'קסמיה'. השתיקות, החזרות, הזיטות הלא כתובות ומה שלא נאמר אלא מתרחש על הבמה אינו חשוב כאן פחות ממה שנכתב ונאמר. לוצאטו מנסה לשים בפי גיבוריו גם לשון דיאלוג שיש לה דיתמוס ומצלול ההולם את הסיטואציה. נשמע כאן משהו מפתה, מוזחנחן, עליידי חזרה תכופה על תנועות ועיצורים, כגון האות 'ל' או החזרה על התיבות 'צור' ו'תאהביני' עם ההדגשות המוסיקליות המכוונות, שמידת האפקטיביות שלהן מותנית כמובן גם בנוכחות ופסיטת הוויזואלית של השחקנים המשחקים את סצנת הפיתוי על כל הכרוך בה. גם אנו, כדוגמת שמשון ודלילה, יודעים היטב מהו 'הצרי' שבו מדברים הגיבורים כתנאי ל'אהבה'. עלינו, אפוא, להפעיל את דמיוננו, 'לשמוע' את שמשון ודלילה ו'לראות' אותם. לא די בקריאה ובניתוח ספרותי. מובן, הדברים אינם לטעמנו כיום. הם נמלצים, אלמנטאריים וחסרי תחכום, וייתכן שלוצאטו אף וגזים כאן במשחקי הלשון ששם בפי הגיבורים, וזאת כדי להתגבר על המבוכות והמעצורים שלו עצמו בסצנה כה 'נועזת' מבחינת ההתרחשות הבימתית, שבה משחקי הלשון הם למעשה ביטוי למשחק-אהבה של השניים. אבל לגופו של העניין הנדון אין לכך כל חשיבות. מעסיק אותנו כאן לא עניין של טעם אלא עניין של מהות. לדידנו חשובה המסקנה שלוצאטו היה מודע היטב לכך, שהדברים אמורים להתרחש בתיאטרון. הוא כותב תפקידים, מעצב סצנה בעלת דינאמיקה ואיכות בימתית מובהקת, ושם בפי גיבוריו דיאלוג המשרת את ההתרחשות לא רק כספרות אלא גם כתיאטרון.

'מגדל עז', המחזה השני של לוצאטו מבחינת סדר הכתיבה (פורסם לראשונה בשנת 1837) הוא ללא ספק המחזה והתיאטרוני ביותר שבשלושת המחזות. ודאי, סייעה לכך העובדה שהוא נכתב על פי מודל איטלקי, 'הרועה הנאמן' (Il pastor fido) מאת גואריני, שהוצג באיטליה ומחוצה לה וכבש בשעתו את אירופה בתרגומים ובחיקויים רבים, לרבות שתי אופרות, של הנדל (1712) ושל סאליירי (1789). והמחזה הלהיב את דמיונם של חוקרים ופרשנים רבים שראו בו דראמה עברית ראויה לשמה. 'אין ספק בדברי', כותב ש' גינצברג, כי בהיווסד הבמון העבית



ה'ספקטאקל' הבימתי הצבעוני — שהוא כאן יותר בגדר אלמנט דקוראטיבי, מעין אילוסטראציה חד-ממדית, ולא דווקא התרחשות בימתית רצופה ודינאמית — לבין הדראמה האנושית, שהיא אפיזודית מדי וקטועה. ובכל זאת אין זה מחזה שנועד לקריאה בלבד. יש כאן תפיסה תיאטרונית מובהקת של מחזאי בעל רגישות אמיתית לתיאטרון כאמנות שיש לה כללים ודפוסים משלה. אמנם זו תפיסה נאיבית, לא בשלה, אפילו חובבנית, אם להחמיר, אבל מאחורי נופיה זו עומד מחזאי החותר כמיטב יכולתו לחבר מחזה ראוי לשמו למרות הכלים האלמנטאריים מאוד העומדים לרשותו.

יתר על כן, לוצאטו הקדיש בכמה מן הסצנות תשומת לב מרובה לדיאלוג — לא רק לסגנונו, מבחינת המילון והתחביר, אלא גם לתפקידו כהתרחשות במחזה. זהו דיאלוג חי וזורם באופן טבעי מבחינת הטון והקצב הפנימי של הדברים, והוא משרת את הפעולה הבימתית כפי שדיאלוג בימתי צריך לשרת. בתמונת הפיתוי, כאשר דלילה מעימה על שמשון ומסגירה אותו לידי הפלשתים, עיצב לוצאטו סצנה של משחק ארוטי מובהק, שהיא מחושבת היטב ומעידה על תפיסה 'מקצועית' של מחזאי היודע את מלאכתו. מי שקורא היום את הדיאלוג הזה, ומנסה להתעלם מן הלשון המרוחקת-מיושנת לטעמנו, עומד על האופי התיאטרוני המובהק של הסצנה והדברים אכן נראים לו כהתרחשות על הבמה בפני קהל צופים. כאשר שמשון אומר לדלילה: 'אל תשלחי בי עוד יפה חציך/כי מתגרת ידך הנה חליתי/כמעט נפשי יצאה', הדיאלוג הזה 'יפה' השולחת את 'החצים' יש לה באופן ברור נוכחות מתגרה ופדובוקאטיבית; 'סקסית', כמו שהיינו אומרים היום בלשון פחות נקייה. מסתבר שלוצאטו ידע מה שחז"ל העירו בעניין זה: 'שהיתה מונעת ממנו בעת שהיה יצרו תוקפו... ולזה קצרה נפשו למות'. שמשון מאבד את עשתונותיו באותו מעמד ומתפתה. דלילה הצליחה להפעיל עליו את 'החצים'; והקירא מוזמן 'לביים' את הסצנה הזאת ולחת חופש לדמיונו ככל שהעזתו מגעת. כדאי לעקוב אחר קטע מן הדיאלוג:

שמשון: אל תשלחי בי עוד, יפה, חציך,

כי מתגרת ידך הנה חליתי,

כמעט נפשי יצאה.

דלילה: לא לבבי ימס לקול מליך.

שמשון: אף לבבי ימס לקול מליך:

חצים ומות לי אמרת.

הצרי אין, מרפא, לצירי יעל?

דלילה: אולם בנדי הוא צרי צריך.

שמשון: עד אן אוסר? מה מצאת בי מעל?

דלילה: עד תעלה אתה צרי צריך.

שמשון: צרי לצירי איך אעלה אני,

אם בידך הוא?

דלילה: אם הוא בידך.

שמשון: צרי צירי רק כי תאהבני.

דלילה: צרי צריך רק כי תאהבני.

ישסע הכפיר' כהוראת-בימוי. בעניין זה מעיר " דוד ש'הוראות אלו מעידות כי המחזה נועד לקריאה בלבד, שהרי לא יתכן שהכפיר יחכה לגמר נאומו של שמשון...<sup>12</sup> אולם גם בזוכרנו שהמחזה הוא יצירת נעורים לא מגובש, יצירת בוסר, אין להניח להוראות-הבימוי להטעות אותנו. ניתן לראות בהן אמצעי ספרותי (המצדי, אגב, פה ושם גם בראמה מודרנית) של קישור בין סצנה לסצנה, מבחינת הדקע והעלילה, כדי לגשר על פני האפיונות השונות, ולאו ויקא כהוראות-בימוי בפועל. אפילו נצא מתוך הנחה שלוצאטו הצעיר אכן נכשל כמחזאי בהבנת התפקיד הנכון של הוראות-הבימוי ולא היתה לו הבנה בוגרת של אפשרויות התיאטרון, עלינו לבחון בראש ובראשונה את הטקסט ולנסות לאתר אותן תכונות תיאטרוניות שיש בו למרות ליקוייו. כך, לדוגמא, מציג לוצאטו בפתח המחזה את הדמויות האלגוריות השונות אשר שמשון נתקל בהן: הגבורה היא 'אשה לבושה שריון קשקשים וכובע בראשה. בימינה תאחז חרב חדה ובשמאלה אגודת לפידים בוערים'; המרמה היא 'נערה יפה ממשבצות זהב לבושה וכידה האחת כוס מלאה נופת צופים וכידה האחרת שרף מעופף'; השוחד 'הדור בלבשו... עוטה מעיל מרוקם כסף וזהב... עיוור, פיו רחב ופתוח', והוא מתגורר ב'ארמון רחב עד מאד וקריותיו מצופים כסף וזהב. כסאו מכוסה מעור זאב ותחת הדום רגליו דמות כמראה אשת יפונתוא' (מעשה שמשון, עמ' 25–26). הדמויות השונות הללו, שהן דמויות תיאטרליות מובהקות, אטראקטיביות מאוד בחזותן,<sup>13</sup> מלוות את שמשון לאורך המחזה ומשנותפות בפועל כ'גיבורים' בכמה מן הסצנות. לעתים הן פאסיביות כחלק מן 'התפאורה' לעתים הן פעילות יותר. מעניין שדמויות אלו מסתלקות בדרך כלל מן הבמה כאשר מתרחשת דראמה של ממש ונוצר איזה מגע או קונפליקט בין הגיבורים, כאילו המחזאי חש באינטואיציה שכאן הוא יכול להסתדר בלעדיו. במלים אחרות, הנוכחות הבימתית של דמויות אלו אינה מגיעה אלינו במהלך הקריאה כמשהו ממשי, מוחש ואפקטיבי משום שאין היא מפעילה את חוש הראייה שלנו כצופים בתיאטרון. במחזה אין הן אלא טקסט, ונוכחותן שולית וחסרת חשיבות במושגים 'ספרותיים'. אולם ברגע שאנו מתרגמים לעצמנו את הנוכחות של הדמויות הללו לשפה ויזואלית, שפת התיאטרון, דעומדים על הנוכחות המודגשת שלהן לאורך המחזה כמשהו ציורי, מפואר, ואפילו מעט גרוטסקי, ומנסים לשער לעצמנו איך עשויים להיראות על הבמה אולם המשתה, חדרה של לילה, היכלו של 'שוחד', בית האסורים וכו', משתנים היחסים בין המרכיבים האסתטיים השונים של המחזה. המחזה שוב אינו העיקר. הוא הופך להיות אלמנט בתוך קומפוזיציה. הדיאלוגים והמונולוגים ממלאים מעין תפקיד של האליה והדואט באופרה על רקע סצני וכוריאוגרפי עשיר הממלא את חלל הבמה. הטכניקה כאן היא אמנם פ'ימיטיביוז', כמו שאומר שרמן, והמחזאי משתמש, כדב'יו, 'בשרירי הטכניקה התיאטרלית של ימי הבינים'.<sup>14</sup> המחזאי אינו מצליח ליצור איזון משכנע בין

12 דוד, מבוא למעשה שמשון, עמ' 21.

13 בתיאור דמויות אלו הושפע לוצאטו, ללא ספק, מהספרות האלגורית והדיוקנאות המסורתיים של דמויות הקבע החרוזות בה. ראה: R. Tuve, *Allegorical Imagery — Some Mediaeval Books and Their Posterity*, Princeton 1966, pp. 58–143

14 השרה והדראמה, עמ' 166.

של המחזה הכתוב ולקרוא את המחזה בשתי הרמות שלו: הספרותית והתיאטרונת, ולשאול אות עצמנו באיזו מידה הטקסט הוא בררפרודוקציה במונחים של משחק ותיאטרון. או, במילים אחרות, עלינו להבחין בין טקסט כספרות ובין טקסט כסצנאריו, כתמליל. בשירה ובפרוזה הניקד הן, כמו שאומר ר' היימן, המלים. ואילו בדראמה זו הנוכחות הפיסית של השחקנים על הבמה – הקולות, האטמוספירה, חלל הבמה וכו'.<sup>9</sup>

כמובן אין זו הבחנה סימטרית: כאילו עד כאן ספרות ומכאן תיאטרון. יתר על כן, הטקסט שלפנינו הוא טקסט אחד. אותו טקסט המודפס כמחזה והמוצג על הבמה בתיאטרון. אלא שאנו כקוראים חייבים לסגל לעצמנו אותה רגישות ומיומנות, כמידת יכולתנו, כדי לעמוד על טיבו של המחזה המונח לנגד עינינו ועל איכותו לא רק כיצירה ספרותית אלא גם כתיאטרון אפשרי. ודאי, קיים במקרה זה גם קושי מעשי ותיאורטי. אנו כקוראים בהווה המורגלים לתיאטרון בן זמננו חייבים להביא בחשבון את הנורמות האסתטיות שהנחו את לוצאטו, שהן בעינינו היום מיושנות ונטולות חיים. ספק אם קורא שאינו מודע לפואטיקה של האלגוריה או הפאסטוראלה האיטלקית מסוגל לשחזר לעצמו את השפה התיאטרונת של המחזה הרמח"לי כמשהו חיוני ובלתי-אמצעי מתוך פרספקטיבה וריחוק היסטורי של מאות שנים. יתר על כן, אנו הקוראים 'מביימים' לעצמנו את המחזה באופן 'ספרותי' משום שאין לנו תיאטרון המסוגל לבחון את האפשרויות השונות הלכה למעשה. תולדות התיאטרון גדושות מחזות שנראו בתחילה ראויים לגניזה משום היותם נטוים חיים מנקודת מבט של במה ומשחק ואשר 'קמו לתחייה' הודות לבימוי מקורי ומוצלח שהצליח לחשוף מתוך החומר איזה פוטנציאל בלתי-מושערו והוכיחו, להפתעתנו, שבתוך הטקסט הגנוז, 'המת' לכאורה לבימוי ומשחק, יש עולם תיאטרוני מרתק שלא עלה כלל על דעתנו. משום כך רצוי לסייג מראש כל מסקנה אפשרית לגבי האיכות או הדלות של הטקסט הדראמטי כחומר של תיאטרון ולהציג את הדברים כאופציה, כאפשרות ולא כמסקנה או בייקטיבית. עלינו להניח מראש שתמיד עשוי להימצא בתחום זה איזה 'נעלם' שמחוץ לטווח הציפיות והאבחנות שלנו, שאין לחזותו מראש, העשוי להיחשף כתוצאה מאינטרפרטציה חדשנית ומקדית של תיאטרון זה או אחר.

נפנה למחזות עצמם. 'מעשה שמשון', שנכתב ב-1727 כנספח לספר לשון לימודים של לוצאטו ואשר פורסם לראשונה ב-1927 בידי ש' גינצבורג, הוא יצירת נעורים הכתובה ב'טכניקה פרימיטיבית', כפי שמעיר שירמן.<sup>10</sup> מי שעוקב אחר הוראות הבימוי של המחזאי ימצא בהם שילוב מוזר של הוראות ענייניות המופנות לבמאי ולשחקנים ושל דיווח נאראטיבי של מעין מספר כל-יודע המציג 'בקצרה את עיקרי העלילה כדי לקשר בין התמונות השונות, כגון: 'יורד תמנתה ורואה את התמנית ותישר בעיניו';<sup>11</sup> או 'ילך ויקחה לאשה ויעשה המשתה ויאמר חידתו אל פלשתים' (מעשה שמשון, עמ' 36); או 'יורד תמנתה והנה כפיר אריות שואג לקראתו והגבורה באה לעזרו ובראותה כה יאמר' (מעשה שמשון, עמ' 33). כאן, במעמד זה, לאחר כה יאמר' שם לוצאטו כפי שמשון מונח לוג בן ארבעה-עשר טורים ולאחריו הוא מוסיף:

9 R. Hayman, *How to read a Play?*, London 1977, pp. 11–38

10 השירה והדראמה, עמ' 166.

11 מ"ח לוצאטו, מעשה שמשון, מהדורת 'דוד, ירושלים תשכ"ז, עמ' 30. (להלן – מעשה שמשון)

האיטלקית של המאה השש-עשרה, יליתר דיוק, חטיבה מסוימת בתחום אותה קלאסיקה, בחירה המעידה, ללא ספק, על נקודת המוצא הרעיונית והאסתטית שלו כלפי הדראמה והתיאטרון. חובתו של הקורא או הפרשן בן ימינו להכיר את מקורות ההשפעה שפעלו על לוצאטו כדי לנסות 'לשחזר מתוכם, עד כמה שהדבר ניתן, את העקרונות הפואטיים שהדריכו אותו בכתיבתו.

אשר לבחינה הטקסטואלית, שהיא עיקר נושא הרצאתי, רציא כמדומה לי השאלה המרכזית, ה"לבאנטית באמת, כדאי לבחון את המאפיינים התיאטראליים של הטקסט, כלומר לנסות ולשאל באיזו מידה ניתן לקרוא את המחזה ולשחזר מתוכו איזו מציאות תיאטרונית אפשרית, ולביים בדמיונו מעין הצגת תיאטרון שהמחבר ראה אולי לנגד עיניו בשעת תהיך הכתיבה. עלינו לבחון אם המחזה הוא 'סצני'. האם הוא בר-פרודוקציה בשלמותו או בחלקים מתוכו במושגים של כמה ותיאטרון? האם הדיאלוג הוא ספרותי, נועד לקריאה בלבד, או שניתן גם לשחק ולהשמיע אותו מעל במה ויש בו ריתמוס חי וטבעי של דיבור ההולם את הגיבורים ואת הסיטואציה? לוצאטו לא הרבה לעסוק באספקט התיאטרוני של כתיבתו הדראמאטורגית, ובעיקר לא מן הבחינה התיאטרונית. הוא נגע בנושא רק בקצרה, והצביע בעיקר על האספקט הדידאקטי של הדראמה:<sup>4</sup> 'להוציא יקר המוסרים מן המעשים' או 'להצמיח אמת וללמד דעת'.<sup>5</sup> אולם כאמור, השאלה העיקרית שאני מבקש לברר בהקשר זה אינה מה כתב לוצאטו על מחזותיו ואיך הציג אותם בפני הקורא בהערות ובמבואות, אלא באיזו מידה מציע לנו הטקסט, כטקסט, אפשרויות מעשיות לתרגם את המחזות של לוצאטו לשפת התיאטרון, ולו גם באופן חלקי ומצומצם. יתר על כן, בעניין זה אין להסתפק בניתוח של מה שמכונה 'הוראות-בימוי' שהמחזאי משלב בגוף המחזה. 'הוראות-הבימוי' זה מונח מטעה ואפילו שולי מבחינת חשיבותו לגופו של העניין הנדון. 'הוראות מצביעות אמנם על הרקע הכללי של ההצגה, הקצב הרצוי, ובעיקר על ציפיותיו של המחזאי מן השחקן — איך עליו לפעול בסיטואציות שונות במהלך המחזה, אולם הוראות-הבימוי המשמעותיות הקובעות את האיכות התיאטרונית של החומר הן ההוראות הבלתי כתובות, אותה 'שפת תיאטרון' לא-מילולית, 'מאטריאלית', המובלעת בטקסט הכתוב ואשר אותה ניתן לממש על הבמה בקול, בתנועה, במשחק, בחלוקת חלל הבמה וכיוצא באלה מימושים שקל לקהל צופים באולם התיאטרון.<sup>7</sup> עלינו, כקוראים, לשמש אפוא מעין 'במאים לעצמנו'.<sup>8</sup> עלינו לנסות לאתר ולאבחן את המאפיינים התיאטרוניים

4 ואגב, גם האיטלקים הרבו להדגיש את התפקיד הדידאקטי של הדראמה והתיאטרון, ועיין בפרק על הרנסאנס האיטלקי: M. Carlson, *Theories of the Theatre*, Ithaca and London 1984, pp. 37–56.

5 מ"ח לוצאטו, ספר לשון לימודים, נוסח שני, מהדורת א"מ הכרמן, תל-אביב תשי"א, עמ' 162.

6 מ"ח לוצאטו, 'לישרים תהילה, מהדורת א' דוד, ירושלים תשמ"ב, עמ' 37 (וזקדמת המחבר) ('הלן — לישרים תהילה').

7 על הבחינה התיאטרונית עיין בעיקר: J. Veltrusky, 'Dramatic Text as a Component of Theatre', in L. Matejka and I.R. Titunik (eds.), *the Semiotic of Art*, Cambridge Mass. 1976, p. 96; B. Beckerman, 'Dramatic Analysis and Literary Interpretation', *NLH*, 2 (1971), pp. 405–502.

8 כפי שמציע פ' גואסטלה ב'תיאטרון שבראיה ותיאטרון שבקריאה' (תרגום מצרפתית), במה, 15 (תשכ"ג), עמ' 14–20.

## מתחזקו של משה חיים לוצאטו והתיאטרון

העיונים והמחקרים השונים שהוקדשו למחזותיו של משה חיים לוצאטו עסקו במגוון רחב של נושאים ובעיות: האלגוריה, הסימבוליקה הקבלית, השפעות איטלקיות ועוד. אולם מעט מאוד ניתנה הדעה לשאלה אם לוצאטו היה מחזאי גם מבחינת התודעה של הטיב והאופי המיוחדים של המדיום הדראמטי, כלומר — אם הוא כתב רק מחזות ספרותיים, שנועדו לקריאה, או שהועיד את מחזותיו לתיאטרון וראה בהם גם חומר לבימיי ולמשחק.

לשאלה זו תשובות שונות, ובעיקר היסטוריות וטקסטואליות. מבחינה היסטורית כדאי לבדוק את נסיבות כתיבת המחזות, אילו צרכים הם ביקשו למלא, מה היה הרקע התרבותי שלהם ומה הם העקרונות הפואטיים שהדריכו את המחבר בתהליך הכתיבה. אמנם 'אין לנו כל ידיעות על הצגות פומביות של מחזות לוצאטו' כפי שמעיר בעניין זה ח' שירמן, 'אולם', הוא מוסיף, 'מבחינה תיאטרונית אין כל חשיבות לעובדה זו, שהרי הם נתחברו מתוך תשומת-לב לתנאי ההצגה הקיימים, ואם נעיין במחזות אחרים מאותה תקופה, נעמוד בנקל על דרך הצגתם והאפשרויות הטכניות של הביום שאליהן התכוון המחבר'.<sup>1</sup> אולם עניין 'התקופה' שמציין שירמן גם הוא נושא הטעון בחינה לצורך הביסוס ההיסטורי המדויק. באיזו תקופה מדובר? אנו יודעים שלוצאטו הושפע מהדראמה האלגורית בעברית ובאיטלקית<sup>2</sup> ומהדראמה הפאסטוראלית האיטלקית, ובעיקר 'אמינטה' של טאסו (1573) ו'הרועה הנאמן' של גואריני (1590).<sup>3</sup> כלומר, דרמה שבתקופתה היא למעשה כבר מחוץ ל'אופנה'. כדאי להדגיש בהקשר זה שלוצאטו חי ופעל באיטליה דווקא בתקופת הפריחה וההתחדשות של התיאטרון והדראמה. זוהי התקופה של מאפאי (Scipione Maffei, 1675–1755), גולדוני (Carlo Goldoni, 1707–1793), גוצי (Carlo Gozzi, 1720–1806) ואחרים. ונציה הסמוכה לפאדובה עירו היא באותה תקופה המרכז התיאטרוני החשוב של איטליה, ובכל זאת מעדיף לוצאטו ללכת בעקבות הקלאסיקה

- 1 ח' שירמן, לתולדות השירה והדרמה העברית, ירושלים 1979, עמ' 164.
- 2 ראה בעניין זה מאמרי, 'מה אלגורי במחזה האלגורי?' מחקרי ירושלים בספרות עברית, ז' (תשמ"ה), במיוחד עמ' 40–44.
- 3 עיין: שירמן, שם, עמ' 168–170; י' דוד, 'מגדל עז לרמח"ל והרועה הנאמן לגואריני', הספרות, א (תשכ"ט), מס' 3–4, עמ' 569–576; ב' פינגולד, 'אחדות רצף במחזותיו של מ"ח לוצאטו', במה, 98–99 (תשמ"ה), עמ' 3–19; נ' תמירגז, 'על מעגלים ספרותיים ומבנה העומק של מגדל עז לרמח"ל', הספרות, 31–33 (1981), עמ' 95–100.

של התעודה הראשונה ואף ידע הלכתי ועדות לפריחת הלימוד המסורתי והשימוש בו בפסיקה. אולם מבחינת התוכן רב השוני בין שתי התעידות. מאחורי וזיטעון וההתחרות לכאורה על הזכות לתת יותר צדקה לעניים מסתירים מצד אחד היאבקות על כספים ושלטון והנסיון של כוחות חרשים לקחת חלק בהנהגת הקהילה, ומצד שני באה לידי ביטוי חולשת שרירי ההנהגה הוותיקה. שיווי המשקל שאפיין את הגטו בתקופת פריחת הישיבה, באמצע המאה ה-18, עורער לחלוטין: הרבנים שנקראו לפסוק מגלים עדיין ידע רב ומבקשים פעמים רבות להיאחז בפסקיו של שבתי די סיני ובסמכותו.<sup>51</sup> אך הרקע הסמוי והאמיתי של הסכסוך נעוץ בראשיתו של משבר עמוק וכואב שהקהילה היתה נתונה בו. משבר זה התחיל לתת את אותותיו בראשית המאה ה-19. ר' משה שבתי באר, "אברהם די פורטו, ר' יעקב פאסאנו, ר' שלמה מצליח די קאסטרו ור' אברהם ביניניו היו אחרוני רבני "ומא ואחרוני תלמידי הישיבה הרומית.<sup>52</sup> עמהם ניתן לחלוטין הקשר שבין ההלכה החיה, ההוראה הלמדנית וערכיה, כלליים ויהודיים כאחד, לבין מנהיגות הקהילה וה"וב העני הדומם ומעט הסוחרים הקטנים שהחלו לעלות בסולם החברתי. הישיבה נסגרה בעת ובעונה אחת עם השינויים החברתיים והכלכליים שהתרחשו בגטו, אשר בהעדר הנהגה המודעת לתפקידה, אך תוך מודעות ברורה לשינויים החלים בעולם שמסביבה, לכמיהה לשחרר ולהדיסת החומות, שוב לא היתה מסוגלת להוציא מקרבה מורים ומלומדים. חשכה וקידרות אמיתיות עתידות היו לשלוט בתוך הרקמה האנושית של הגטו הרומי, הלך והשתלט במשך המאה ה-19, מאה שעל אף תיאוריהם הוורדיים של ההיסטוריונים, שדנו בה באופטימיות האופיינית לתקופתם ולאמונתם בחיוב שבחילון, הובילה את יהודי דומא אל התפירות מוסדותיהם, אל הבורות ואל ההתבוללות הטוטאלית, תהליך הנמשך עד היום.

51 ראה למשל את דבריו של "אברהם די פורטו במוסרו את החלטתו של הרב שבתי די סיני: 'בעת ההיא כבוד הרב הגדול, מלכם בראשם, היה בעיר אחרת ותכף ומיר בתשובתו הדומאתה (!) לרעות צאן מרעיתו והארץ האירה מכבודו... והוא, המלך שלמה, הרב הגדול, הרים ידו החזקה להבין אותה לסעדה [חברת בעלי בי"ת] לשעה ולדורות' (תעודה ב, דף א).

52 כבר בשנת 1834, באחת מפניותיו אל 'הוועד הכללי', קובל הרב הראשי, שבתי משה באר, על ירידת 'המעמד הקדוש'. כדי להעלות את קרנו מציע באר להעלות אחדים מעוזריו לדרגת 'משכיל', לדרגת 'חבר' ולדרגת 'נספח אל המעמד הקדוש' (הארכיון הכללי לתולדות עם ישראל, מיקרופילם מס' H-M 4857 [20-H] — חליפת מכתבים באר — קהילת יומא).

שגם הועד הכולל, כשהבינו במקרא  
השיבו לחברה כהוגן וכשורה  
בשפה ברורה,  
באמור להם: 'היום הזה יום בשורה  
לה' אלוהינו תודה וקול זמרה.  
ולכם הרשות נתונה בעטרה,  
עלו והצליחו בגבורה' (תעודה ב, דף א)

★

★ ★

מתוך שתי התעודות עילה המסקנה הכללית האומרת שאף בתקופה שנראתה כה קודרת וחסרת פעילות תרבותית לא שבתו מהקהילה הרומית לימוד הגמרא וטיפוח ההלכה ויכולת של כתיבה בטעם ספרותי. שתיים אלה — הלכה וספרות, או יותר נכון: רטוריקה וטיפוח ערכי לשון, היו כרוכים יחד וצמחו ופרחו בין כותלי הישיבה של רבי שבתי די סיני, של בן אחיו רבי מיכאל די סיניי ושל ממשיכי דרכם.

יחד עם אלה מהדהדים בתעודה הראשונה — בדומה לתעודות אחרות שנכתבו במאה ה-18<sup>49</sup> — הדיה של הנהגה עשירה שהיתה בטוחה בעצמה, הנהגה שהיה לה עניין רב בהגשמת אותן המגמות והמטרות החינוכיות-רטוריות שקבע קורקוס. הנהגה זו היתה גם מודעת לשיפור האירה הכללית ולחידוש הערכים שחלו במאה ה-18<sup>50</sup>. ובכך ייתכן שפרנסי יהודי רומא מצאו נקודת הבנה ומפגש עם החצר האפיפיורית שבימיהם של לאמברטיני וגאנגאנלי, הושפעה — ולו במידה מינימלית — מן ההשכלה האירופית בכללותה, ואף צידדה בה. ומצב זה נראה כשינוי גמור לעומת הדלדול הרוחני העמוק שהקהילה ומשכילה היו שרויים בו במאה ה-17.

ובתעודה השנייה מצאנו הדים לתמורות שעתידות היו להביא לשינויים גדולים במבנה הקהילה הרומית ובהיבטים התרבותיים של חייה. הקורא מגלה בה דרכי הבעה דומות לאלה

49 ראה למשל דברי הגעגועים של מנגוס (Tranquillo) דיל מונטי, שכתב בסוף המאה ה-18 במבוא ליומנה של אחותו חנה: 'puoi idearti, Lettore amatissimo, il piacer ne provai, risvegliando in me quel passato: contento che ora sopito sen giace' (וההלכתיות) שנזכרו בכמה הערות לעיל. פרטים נוספים תמצא אצל סרמוניטה, 'Una vertenza', הערות 58-60, וכן במאמרי — 'Tredici giorni' etc.

50 ביטוי לפתיחות 'השכלתית' זו, שחיבה או צירוף הרטוריקה (ואת ההשכלה הכללית) ללימוד ההלכה, וראתה אותן ככרוכות יחד, אפשר למצוא בדבריו של קורקוס שנאמרו בשנת 1719, שעה שביקש לערוך מהפכה בנוהל כתיבת פנקסי הקהילה ולהנהיג את רישום הדיונים וההחלטות בלועזית: 'לבי לחקקי ישראל / לתלות בם מעלות האל / עיני העדה המעטירה / עטרת צבי וצפירת תפארה / מורי הצדק כהוגן וכשוה / ותהי על שכמם המשרה / קציני אלופי קק' ושופטיו אשר יורו חוקי ההשכלה אנושית ואת משפטיה / מביני מדע, אנשי אמונים' (התעודה בשלמותה פורסמה אצל ברלינר, 'משא רומא', שילמורה ... עזריאל הילדעסהיימער, ברלין תר"ץ, עמ' 110-111).

יכולתם של חמשת הרבנים החתומים על התעודה לפסוק פסקים ועל מעמדם הסמכותי האיתן בקרב הקהל, וייתכן שזו היא העדות האחרונה לפעילות מסוג זה בקרב הישיבה והקהילה הרומית.<sup>47</sup> כפי שכבר ציינתי הסגנון והמבנה של שתי התעודות הנדונות כאן זהה, ללמדך שמקורן באותו בית אולפנא. ואם המקורות שבהם השתמשו כותב הפסק וחבריו מעידים על זיקה קרובה אל הספרות ההלכתית שהיתה רווחת באנקונה ובליורנו במאה ה-18, הנה הסממנים הרטוריים הפורמליים, סדרי הנאום והרצאת הדברים שלפיהם נכתב הפסק מעידים על המשכיותה של המסורת החינוכית-סגנונית של יהודי איטליה. וראינו שמסורת זו הועתקה והועברה לרומא מן הצפון בידי מנחם חיים קורקוס. ומובן שמסורת זו חזרה במידה רבה על הדגמים שבאו מקהילות הצפון כגון מאנטובה, פרארה, פאדובה ואחרות, ומאידך חיקתה את הערכים האסתטיים והסגנוניים שפרחו מחוץ לחומות הגטו ברומא עצמה. גם כאן, למשל, הרגל כתיבה קבוע הוא לנסח דברים — אפילו הפרוזאיים והפשטים ביותר — באופן שמשווה להם משמעויות כפולות. וזאת בתעודה שלכאורה היתה חייבת להיכתב בסגנון משפטי-הלכתי יבש. ובדומה לתעודה הראשונה, אף כאן תקף הכלל שקבע שכל מה שנאמר ונכתב חייב להיאמר ולהיכתב לא בדרך של טיעון יבש ולעתים מגומגם, אלא עליו לשכנע את השכל ולכבוש את לב השומע בכוח הרטוריקה שלו. ואכן תמצא בה אין סוף חידודים לשוניים והחייאת משפטים הלקוחים מן המקרא על-ידי התאמתם לתיאור עובדות המציאות.<sup>48</sup> וכל זה לא רק בשל שגרת כתיבה בבית-המדרש, אלא בעיקר כביטוי לדרך חשיבה שאולפולה 'הרבנים המשכילים' שיצאו מאותה האסכולה הרומית. דרך חשיבה זו הרגילה אותם לבטא כל דבר באמצעות הפסוק המקראי או התלמודי, באופן שמשווה לו רב-משמעות.

אף ראינו שהפרוזה החרוזה איננה נעדרת מתעודה זו, שהיא משפטית רק לכאורה, כפי שהתעודה הראשונה היתה ספרותית רק לכאורה. הנה כי כן כש'הוועד הכולל' נתן תשובה חיובית לבקשת הרחבת הפעילות של חברת 'בעלי ברית' בשנת 1822 מכריז רוסם התעודה, ר' אברהם די פורטו:

47 בימי כהונתו של הרב ישראל משה חזן, שליח שבא מחברון ושימש כרב ראשי של רומא בשנים 1847–1852, נעשה נסיון לחדש את פעילות הישיבה של רבני בית יי סיני. וכמקובל, המוסד החדש היה צריך לפעול בביתו של הרב. אולם הנסיון לא הצליח ושלושת התלמידים שלמדו בו 'למודים גבוהים' נתפזרו וחדלו מלימודם לאחר שנתיים או שלוש שנים. חובת חידוש פעילות הישיבה כדי להכשיר רבנים תלמידי-חכמים היתה אחד מסעיפי ההסכם שנחננו בין קהילת רומא לבין הרב חזן בשעה שזה האחרון קיבל עליו את התפקיד של רב ראשי. על הפרשה כולה ראה: R. Bonfil, 'Il Memoriale dell'Università Israelitica: la storia della comunità ebraica di Roma sopra il soggiorno romano di Rabbi Israel Mosé Hazán (1847–1852)', *X<sup>o</sup> Annuario di studi ebraici*, Roma 1984, pp. 49–51.

48 בכל מקום שמשפט או מלה הוצאו ממשמעותם הראשונית והמקורית, המחבר מסמן זאת בשתי נקודות או גרשיים מעל המלה. למשל: 'החברה הנ"ל שלחו מאתם ספ"רא דאג"דתא ופ"רשת ואונ"חנן למעל' הועד הכללי' (קרי: שלחו הודעה ובה ביקשו...); 'כשנו"ד לו בן זכר לקבל בביתיה ר"ב חס"רא: ר"ב מת"נא' (קרי: לקבל מונח חסד ומתנות); 'ובפ"רק המ"קבל היו תהיה מ"ילה כ"סלע' (קרי: המוהלים יקבלו סלע אחד על כל מילה שיכרתו); 'אשר ל"ו תעש"נה' (=אשר יעשו לו); 'למו"ב"ח הב"נים' (=לכריתת המילה). כמו כן מצויים אין ספור מטבעות לשון כגון: 'דברי קהלת' (=דברי קהילת); 'ביום הכסה' (ביום כסאו של אליהו הנביא ז"ל), וכד'.



מחמשת רבני העיר<sup>43</sup> שישבו בדין פסקו לטובתה, בהסתמכם גם על אותם הנימוקים שהופיעו בפסק הקודם, שנתן רבי שבתי די סיני, נגד חברת 'מגישי מנחה'. הרב החמישי פסק ב'דעת יחיד' לטובת המוהלים ופרסם את פסקו ברכים, וכך גרם שארבעת חבריו יפרסמו אף הם את פרטי המריבה ואת מסקנותיהם.<sup>44</sup>

עד כמה שידיע לנו לאחר המשפט נרגעו הרוחות והעניים זכו שוב במוהלים חינם. אך אין לראות בכך שיבה ממשית אל המצב הקודם: מכמה רמזות שבתעודה נראה שהמוהלים ויתרו מרצונם הטוב על הקמת חברה משלהם. לעומת זאת חברת 'בעלי ברית' הלכה ודעכה עד שבשנת 1843 ראו צורך להקימה מחדש.<sup>45</sup>

★

★ ★

סיפור המעשה ואורך הדיון, שהכותב, ר' אברהם די פורטו, נעזר בו בספרות ההלכתית העשירה שעמדה לרשותו,<sup>46</sup> מעיד על פעילות למדנית וחיה בתוך הישיבה הרומית. אנו למדים ממנו על

מוהלי העיר, שיבצעו אותן על פי תור ובמאורגן. הליו ברצונם יגילו את התרומה וברצונם יקטינו אותה, ואיש לא יוכל להתנגד לכך. גם לא יהיו עניים שיזכו במתן מוגדל, כי תיעלם כל תחרות חופשית בין המוהלים. ידעת חברת 'בעלי ברית' יש לשמור על העיקרון של תחרות חופשית בין יחידים בכל מה שנוגע למצוות בכלל ולמצוות המילה בפרט. סכנת היווצרותו של ארגון קורפוראטיבי של מוהלים תבוטל רק אם העזרה למשפחות העניות תמומן בידי חברת צדקה שאיננה קורפוראציה מקצועית. זו תשאר לכל אב לבחור במוהל שירצו, ולכל מוהל 'יחיד' לפעול לפי רצונו בשעת המילה.

43 הם ר' אברהם מי פורטו (Di Porto), רושם התעודה, ר' שלמה דוד מי קאסטר (Di Castro), ר' יעקב יוסף פאסאנו (Fasano), ור' אברהם ביניני (Benigno). ועיין לעיל, הערה 31. הרבנים קיבלו ואישרו את טענות חברת 'בעלי ברית' ונתנו להן ביסוס על יסוד הספרות ההלכתית הדנה בנושא. בדין ההלכתי שקדם לפסק הובאו דברי הפוסקים השונים וכן החלטתו של הרב שבתי די סיני.

44 תעידה ב, דף 7 (ראה לעיל, הערה 31). ייתכן שהחולק בעל 'דעת יחיד' הוא רבי יצחק צ'יטוני (Citone), המוזכר כאחד מחמשת וורבנים בתזכיר הלועזי של חברת 'בעלי ברית' (תעודה ג, הקדמה). וייתכן ששמו של צ'יטוני איננו מוזכר בתעודה ב במתכוון, מפני שפרסם ברכים את החלטתו לפסוק לטובת חברת המוהלים.

45 מ'לאנו מזכיר תעודה מאוחרת שעל פיה 'חברת בעלי ברית', שהיא ידועה יותר בשם "Compagnia dei Compari", נוסדה ב-1843 [!?!] במטרה לספק סניקים (Compari) לטכסי ברית בני העניים. בנוסף על כך החברה נשאה בהוצאת תשלום המוהל ..... והיתה מוסיפה סעד במזומנים ובמצרכי אוכל .... את ההוצאות סיפקה הודות להכנסה שבאה לה מהשכרת שלוש דירות שציוו לה חבריה (נָטו רומא, עמ' 252). ייתכן שידיעה זו הטעתה את מילאנו והביאה אותו לקבוע שהחברה נוסדה בשנת 1843. אך כבר ראינו שהחברה היתה פעילה לפני שנת 1738 (לעיל, הערה 37).

46 הנה רשימה ארעית וחלקית של ספרי הלכה שצוטטו בתעודה: דף ב: רבינו תם, שער קדושה?; שלחן ערוך, אורח חיים, סעיף קנ"ג: 'אדם שהוא רגיל לעשות מצוה'; ספר מרכי (פרק 'בני העיר'); ספר בנימין זאב לר' בנימין בן מתתיה, ויניציאה רצ"ו: 'אין להתקוטט בעבור שום מצוה' (אך ראה הוצאת ירושלים, תשי"ט, עמ' תלב, סעיף קנ"ג); ספר מחזיק בריכה לר' חיים דוד אזולאי, ליוורנו תקמ"ה, דף נ, עמ' א, סעיף ט); דף ה: שולחן ערוך, חושן משפט (שם, סעיף פ); תלמוד בבלי, מסכת יבמות, דף כז, עמ' ב (התוספות, שם); ספר בני חיי, לר' חיים בן מנחם אלגזי, אורטאקוי [קושטא] תע"ב, (שם, סעיף קנ"ג); ספר אמת ליעקב לר' ישראל יעקב בן יום טוב אלגזי, ליוורנו תקל"ב, (שם, דף ז, עמ' ב, סעיף טו: הלכות ספר תורה); בית יוסף ליוורה דעה (הלכות שחיטה); פסקי הלכות לרשד"ם (רבנו שמואל בן משה די מדינה), שו"ת, יד, סימן דלט (מתוך 'ספר דעת קדושים', ערך מוהל).



תשלום של שני עשרונים נוספים בלבד. אך הסיבה האמיתית לסירוב היתה החשש שהמוהלים המאורגנים יכבשו אותה מבפנים, על נכסיה ועל מעמדה. וזאת לצד נימוקים אחרים, עקרוניים יותר.

בתגובה על הסירוב הקימו קאסטילי ושנים-עשר מוהלי העיר ארגון חדש בשם חברת 'ברית עולם', והבטיחו לשלם לעניים הנזקקים לברית שקל ושלושה עשרונים. הבקשה להכרה בחברה החדשה הובאה בפני 'הוועד הכולל', והנימוק המרכזי שבה היה הגדלת סכום הצדקה שיינתן לעניים:

ויצא יוסף מחברת בעלי ברית ויעבור בכל הארץ מחנה קדשינו, ייקבץ כל שבשם מוהל נקרא, מהם חדשים מקרוב באו, ומהם שלא מלו כי אם לבניהם, ומהם שלא מלו מעולם. ייהיו עמו כשנים עשר איש. ויאמר אליהם: "...הנה ידי עמכם לתת לכם זכותא כהא פקודא דמהלותא. כי עד היום, זה חמש שנים שהיא נמכרת לצמיתות לקונה אותה, היינו חברת בעלי ברית והייג מוהלים הנ"ל נעשו כלם אגודה אחת, ושלמו בקשתם למעלת הוועד הכולל... לאמור: "דברי קהלת מוהלים, ידם על התחנותה. שמועה שמענו נבאיהם, כי חברת בעלי ברית הפ"ורעים, כשמלים לעוללי היהודים האומללים/ לא מת"נו כי אם מסכת שק"לים, ואינם מטים און לבעלי התו"ספות החומלים. לכן אנחנו, בעלי אסופות ומקהלים, ברית כרתנו בנינו בהלולים, לזכות במצוה למול הערלים, שכך היא חובתינו וכך יפה לנו המוהלים.

הא לזאת כולנו כאחד נהיה חברה חדשה/ ונקראה בשם ברית עולם למורשה. ואין נא אלא לשון בקשה/ במטה מנייכו תנתן לה שאלת נפשה, היינו אך רש"ת פרושה. והיא, החברה, תתן שקל ועשרונים שלושה." (תעודה ב, דף ב)

למעשה פרקו המוהלים מעליהם את עול 'הוועד הכולל', והחלו להנהיג את ההסדר החדש עוד קודם שקיבלו ממנו היתר (ואמנם ההיתר לא ניתן להם כלל). מצבה של חברת 'בעלי ברית' היה בכי רע. ללא תעסוקה ירדה קרנה והיא לא יכלה להוציא את כספיה. היא החליטה לפנות אפוא אל רבני העיר ואל 'הוועד הכולל' בבקשה שידכאו את מרד המוהלים ישיבו בשלילה לבקשתם. החברה תבעה לעצמה שוב את המונופול על עניין מילת העניים, כבעבר.<sup>42</sup> ארבעה

42 ראה סרמוניטה, 'Una vertenza', בנספח מס' 2 (תזכיר חברת 'בעלי ברית' באיטלקית). טענותיה העיקריות של חברת 'בעלי ברית' התבססו על: (א) החזקה שהיתה לה על מצוות העזרה לאבות העניים מימים ימימה; (ב) על הפסק של הרב שבתי די סיני משנת 1738, שעל פיו היה אסור לכל חברה לפלוש לתחומה של חברה אחרת. פסק זה אושר פעמים מספר במאה ה-18 (ראה לעיל, הערה 37); (ג) על הפיקטיביות שבדברי המוהלים: הללו טענו שכבר היו מאורגנים כאיגוד מקצועי או כחברה, עוד לפני ייסודה של חברת 'בעלי ברית'. ולא כן הדבר, כי בשנת 1822/3 צירפה אליה חברת 'בעלי ברית' את ד"ר קאסטילי ואת שני הכירורגים וקיבלה היתר מהוועד הכללי לפעול על פי הנוהל החדש (תשלום הן לאב העני, הן למוהל). ואז איש ממוהלי העיר לא התנגד להחלטה. להסדר החדש; (ד) ההתנגדות העקרונית להתאגדות 'קורפורטיבית' יליצירת מונופולין ביחס לכל מצוה שהיא.

חברת 'בעלי ברית' טענה שהגדלת הסכום שיינתן לעניים — דבר הנראה אמנם במבט ראשון כאילו בא לשפר את מצבם — עלולה לסכן בעתיד את מצוות הסיוע בשעת המילה. כתוצאה מהקמת חברת מוהלים שתשלוט בשוק ותסדיר את עריכת המילות ייווצר מונופולין של קבוצת אומנים מאורגנת. ומה יהיה כשהחברה החדשה לא תוכל לתת את הסכום הגבוה שנתחייבה עליו? המילות תהיינה אז כידור של איגוד

המתן תסרב, אל תסרב, כל אשר תמצא ירך לעשות בכחך עשה. רב לי שתכרות את ערלת בני. הכסף נתון לך, יהי לך כל אשר לך. והמוהל מקול הקורא, פעם היה מרכין את ראשו, ופעם אינו אלא סר"ב, לפי שלא היו יכולים לתת בר"כה עד בלי די כראשונים. (תעודה ב, דף א)

לפנינו מצב פאראדוקסלי: מצד אחד העניים אינם יודעים איך לפתור את בעית תשלום המילה ותשלום סעודת המצווה, ומצד שני חברת 'בעלי ברית' אינה יודעת איך להוציא את כספיה. הפתרון היה פשוט: החברה הציעה לעניים שעל השקל שנהגה לתת לצורכי המילה היא תוסיף עוד שקל כ'תשלום המוהל'. וכדי להבטיח שהמוהלים לא יסרבו למול, צירפה אל שורותיה שני אומנים הבקאים בניתוח, ורופא מוסמך, רבי יוסף קאסטילי (Castelli), שהוכתר כרופא בשנת 1797 ב־Sapienza, האוניברסיטה של רומא.<sup>40</sup> הללו ימולו בשמה, בתורת 'חברים מוהלים', יצטרפו אליה כחברים, בלי להכניס כל הון התחלתי לקופתה. ועל המוהלים יהיה למול לפי 'סדר חלילה', קרי לפי תור ובמאורגן.

ההסכם החזיק מעמד חמש שנים (משנת 1822/3 עד 1828).<sup>41</sup> ואולם שלושת המוהלים, בקבלם את הצעת החברה, שיבשו את מצב קיום מצוות המילה בעיר. מצד אחד, בהיותם מצורפים *ad hoc* לחברת הצדקה היו אמנם מקבלים תשלום עבור המילה, ומצד השני בהיותם חברים בה, אף הם היו צריכים לתרום להוצאות חברת. יוסף קאסטילי, למשל, היה מוסיף סכום של ארבעה paoli ויותר על השקל שתרמה החברה, וכנראה לא קיבל תשלום בעד המילה. מצד אחר בהיותם מוהלים 'מקצועיים' השתייכו לכאורה ל'איגוד' או 'קבוץ המוהלים'. על כן עוררו את רוגזם של מוהלי העיר האחרים, שהיו מקבלים כסף בעד המילה, אך בני הקהילה לא היו מסבירים להם פנים ואף חדלו לפנות אליהם כי לא השתתפו בהוצאות הסעודה. ועוד: שלא כבעבר, היו בחברה חברים שהשתמטו מתשלום ההוצאות הכרוכות בתפקיד 'בעל חברת' או הסנדק. הללו היו באים יטכס ומוסרים רק את השקל שתרמה החברה ובשמה: יש אשר יהיה שמקצת החברה היו עושין מת"ן דמי"ם למולות, כנ"ל. ויש אשר יהיה שהצנועין מושכים את ידיהם בפר"ש אמ"ר שלי שלי ושלך שלך. (תעודה ב, דף ב) כדי לצאת מן הסבך קאסטילי ושני 'המוהלים-אומנים' הציעו לחברה שתוסיף שלושה עשרונים (paoli בלע"ז) לשקל שהיתה תורמת, וזאת כמובן בנוסף לתשלום דמי המילה, ולהסדר החדש יצטרפו גם מוהלי העיר האחרים, כשנים-עשר במספרם. ומכאן ילהבא יטופלו כל המקרים הסוציאליים שבעיר במאורגן בידי כל המוהלים ובשם החברה. חברת 'בעלי ברית' סירבה לקבל את ההסדר המוצע, וכדי שלא תואשם בצרות עין, הציעה

40 הם שני 'האומנים בקיאים, חכמים וידועים בחכמת הניתוח' ו'הרופא הלל'. שמותיהם מוזכרים בתעודה ג, סעיף 5: 'fu deliberato di aggregare alla Hevràh i Professori Chirurghi, i Signori R. Rignani e Capua. Manifestò desiderio il Signor Dottor Castelli di essere compreso nella nuova affiliazione che si andava a fare'. יוסף קאסטילי נזכר אצל פוגלשטיין-ריגר, תולדות, כרך ב, עמ' 282. הם שאבו את הידיעה מתוך: E. Natali, *Il ghetto di Roma*, pp. 190–191. קאסטילי הוכתר כדוקטור לרפואה ב־Sapienza (האוניברסיטה של רומא) ב־18 בדצמבר 1797.

41 'יהם שמרו את משמרת ה', נדרו נדר לה' ושילמו. למשך חמש שנים רצופות אין נגרע מעבודתם דבר. והאומ"נים והרופא הנ"ל היו מוהלים ופורעים בסדר עלין, זה אחר זה'. (תעודה ב, דף ב)

מצב ענייני מילת בני העניים השתנה כליל לאחר המהפכה הצרפתית, בעקבות הגירת משפחות חשובות צפונה, בעיקר לליורנו ולפירנצי, ובעקבות התערעורת המעמד הכלכלי והסמכותי של כמה מן המשפחות העשירות, שבחלקן ירדו מנכסיהן, ואף פשטו את הרגל.<sup>38</sup> המונופול הפילאנתרופי של חברת 'בעלי ברית' על ענייני מילת בני העניים שיקף מצב של איזון בין עשירים – שהיו מודעים לתפקידם ההנהגתי ולחובתם ההלכתית – לבין השכבה הענייה של הגטו. ורבני הקהילה נתנו בפסיקתם גושפנקא הלכתית-אמונתית למצב קבוע, שבו הנותן שמח לתת והמקבל שמח לקבל. אך תפקיד החברה מאבד מתוקפו בראשית המאה ה-19: כבר אין פונים אליה בבקשת עזרה, וכבר יש בעיר מעמד בינוני מסוים שאף הוא מבקש לזכות במצוה. לדברי התעודה עמדה חברת 'בעלי ברית' להכניז 'על טענת בטוליך', כי נצטברו בקופתה נכסים והכנסות שאין ביכולתה להוציא. בהיותה חייבת להגביל את עצמה לפעילות בענייני מילה בלבד היא מבקשת להרחיב את שדה פעולתה ולהיכנס לתחום פעולות צדקה אחרות.<sup>39</sup>

בינתיים הלכו לעולמם או נעלמו מן העיר מוהלי הדיר הישן, שבשיווי המשקל החברתי ששרר בגטו צירפו יחד באישיותם עושר, יראת שמים וייחוס משפחתי. המוהלים החדשים היו מלים רק את בניהם ואת בני משפחות קרוביהם. והעניים, האביונים והבינוניים שבאו לבקש מוהל ועזרה מ'בעל ברית' או מסנדק נענו לרוב בסירוב, כי לא כל אחד היה מוכן לשאת בהוצאות שהיו כרוכות בתפקיד הסנדק:

...המוהלים גבידים אשר מעולם אנשי השם שיש לאל ידם להיות מעוז לדל, היו הלך וחסיר הן למות והן לחיים. איבד'א בי של'ת לא אלמן ישראל, והמוהלים רבו כמו רבו, אבל לאין הו'נים עצמה להם, לא היו מלים כי איש לכן אחיו ואיש את רעהו ואיש את קרובו. והעניים והאביונים, ואולי גם כן הבינונים, בהולד להם בן זכר ישוטטו בדי פנות העז'רה לבקש מוהל כלם. ובבכי יבואו ובתחנונים אל איזה יחיד מיחידים שבדור, ובפרט אל ב' האומנים בקיאים, חכמים וידועים בחכמת הניתוח, או אל רופא הל'ל אחד, בקול לו קו'ל אליו: 'בבקשה ממך מול את בני ואל תשיבני ייקם מלפניך. ואם מפני

ל-1798. אך אין לנו עדות משום מקור אחר על הימצאותו ושהותו כרומא. ע'י ראה א' יערי, שלוחי ארץ ישראל<sup>2</sup>, ירושלים 1977, עמ' 561–562.

38 'המוהלים הגבידים.... היו הלך וחסיר הן למות והן לחיים [ק"י: או שמתו או שנשטו את העיר] (תעודה ב, דף א) *il numero de mohalim in esercizio frequente, per le già ben' troppo note vicende di* *espatriazioni e altro, diminuito essere assaissimo* (תעידה ג, סעיף 5). על הגירת משפחות העשירים לפירנצה ולליורנו (כגון משפחות עמברון, קורקוס וכו'), על ולדולן של משפחות אחרות (כגון משפחת קאסטילנואוובו) ואף על פשיטת הרגל של משפחת בר רפאל, שהיא המפורסמת שבהן, ראה אצל מילאנו בעבודותיו השונות. כן ראה: *RMJ, XLIII*, *La ballottazione a Livorno nel Settecento*, J. Filippini, p. 223 (1983). שלמה בן גביראל עמברון ביקש להסתפח לקהילת ליורנו ב-21.12.1796, משפחת קורקוס בשנת 1798, ומשפחת רוסילי (Rosselli) בשנת 1799.

39 'זהם בעלי ברית נצטערו על משבתיה וטענו טענת בטו'ליך. ויאמרו איש אל אחיו נרפים אתם, נרפים. עד אנה אתם מתרפים לתת אוכל לנפשותיכם? השכחתם כי יש לכסף מוצא? זאת עשו, וחיו: בחרו לכם היום אחת מכל מצות ה' אשר לו' תיעשנה, ונעשנה. אבל זכרו הראשונות. מעולם טוב אשר תאחז בזה וגם מזה אל תנח ידך' (תעודה ב, דף א).



לולא הרצינות, כובד הראש, הידע והשליטה המוחלטת במסכתות התלמוד ובכל הספרות ההלכתית שבעזרתם ניגשו חמשת רבני העיר ליישב את המחלוקת שבין שתי החברות, היינו אומרים שתעודה זו נכתבה בידי משכיל מבני עיירות מזרח אירופה כדי למסור לנו ציור היתולי של חיי היהודים בעירו. כה חי ומצחק הוא תיאור היהודים הרבים על מצוות המילה, על חזקה, על השגת גבול ועל הזכויות בקופות הצדקה. כתוצאה מן המריבה בין שתי החברות איימו המוהלים להפסיק את מלאכתם (לדבריהם 'הצבת' היתה בידם!), והעניינים ואפילו רבים מן הבינוניים צעקו והתחננו בהעדר מי שיכרות את ערלת בנייהם.<sup>33</sup> והעיר רומא נבוכה. ואולם התעודה נכתבה כאמת ברומא רבתי, ובנוסף על עדות ברורה שניתן להסיק ממנה על המשכיות המסורת הלימודית שנתקיימה בין כותלי הישיבה של הרבנים לבית די סיניי אפשר ללמיד ממנה דברים רבים על המצב החברתי והתרבותי ששרר בקהילה בראשית המאה ה-19, לאחר שעברו עליה מאורעות המהפכה הצרפתית. אספר בקצרה את השתלשלות המחלוקת, מלאכה קשה בשל ריבוי הפרטים המסופרים בתעודה.

במאה ה-18 מהלו את ילדי ישראל ברומא מוהלים שהשתייכו לשכבה הדקה של עשירי העיר.<sup>34</sup> מוהלים אלה דאגו גם למילת בני העניים. הללו קיבלו עזרה מחברת 'בעלי ברית' לצורכי המילה ובעיקר לצורכי סעודת המצוה. חברה זו, שהיתה בעלת נכסים, חייבה את חבריה בתשלום מיוחד בשעת ההצטרפות אליה, ובמס שבועי קבוע. כשאחד העניים היה פונה אל ראש החברה, היה זה מצווה על אחד החברים, לפי 'סדר חלילה' – היינו על פי תו", לשמש כסנדק או כ'בעל ברית'. בשעת המילה היה החבר מוסר לאב העני שקל (scudo) אחד בשם החברה כולה, וכנראה אף היה מוסיף מכיסו בתור 'בעל ברית' או סנדק. כך התנהלו הדברים על פי כותב הדו"ח מימים ימימה ובל"י שינוי במאה ה-17 ובתחילת המאה ה-18. אך כבר בשנות השלושים של המאה ה-18 ביקשה חברה אחרת, חברת 'מגישי מנחה',<sup>35</sup> לשבור את הזכות

33 ראה להלן, עמ' פ"ט.

34 התעודה מכנה אותם 'מוזולים-גבירים': 'וידאו שהמוהלים גבירים אשר מעולם אנשי השם שיש לאל ידם להיות מעוז לדל היו הלוק וחסור, הן למוות, וזן לחיים... (תעודה ב, דף א). טענה שנייה, סעיף ג: '...מעולם לא בא שום יהודי לידי מידה זו לבקש מוהל, מפני שרבו כמו רבו המוהלים הגבירים בקהילתנו והיו מקדמין ולא מאחזין לענות אמן וישלחים אל אבות הבנים מתנן שגיאן לזכות במצוה' (דף ב). על הנוהג להתחרות על מצוות המילה (המוהלים דיו משלמים כדי לזכות בה!) ראה מ' בניהו, מאמרים ברפואה לרבי רפאל מרדכי מלכי, ירושלים תשמ"ה, עמ' 126–127.

35 'וילחמו בני חברת מגישי מנחה עם חברת בעלי ברית על דבר הכסף לקחת מידם המצוה באמור להם: 'נחנא מזרעא דיוסף [הכוונה היא שהם גם יהודים, וגם מבקשים להוסיף לעניים:]! קא אתינן. ואנחנו רוצים לאוסף [!] מדילנא וממונא כיד ה' הטובה עלינו. כי יש לאל ידיו על כל בעל בית שישמש בקדושה מחברתנו מלבד השקל שאתם שוקלים / לזכויות ולתועלת אבות הבנים / העניים והאביונים. / ומכאן ולהבא, / דא מודעא רבא: "אנחנו נעשה המצוה ונתון נתן, וכל היוצא מפינו נעשה" – ניתן לרש אין מחסור. ואשי משכיל אל דל, כתיב, ויד ההקדש על העליונה' (תעודה ב, דף א).

חברת 'מגישי מנחה' מזכרת ברישית חברות הצדקה של יהודי רומא שערך מילאנו. לדעונו של מילאנו, חברה זו שמה לעצמה מטרה לעזור תפילת ערבית בבתי האבלים ובבתי חתנים' (ראה: A. Milano, 'Le Confraternite pie del ghetto di Roma', *RMI*, XXXIV [1958], no. 3, p. 110; Idem, *Il Ghetto di Roma*, p. 238).

השופטים מאותה שנה. חברת 'בעלי ברית', שהיתה כבר פעילה בראשית המאה ה-18, שונפקדה היה להגיש עזרה לאבות עניים ומחוסרי אמצעים בשעת קיום מצוות מילת בניהם, הסתכסכה עם חברה חדשה ומתחרה, חברת 'ב'ית עולם'. חברה זו הוקמה כנראה בשנת 1827 בידי שלושה-עשר ממוהלי העיר וביקשה אף היא לזכות בקיום מצוות עזרה לעניים בשעת הברית.<sup>30</sup>

בדומה ל'ויכוח הלציי' בין בני ישראל ובני עמון אף כאן הריון מתחיל בהתנצלות מצד הרב הרושם, ר' אברהם די פורטו. אחריה ניתנים תיאור המעשה ('מעשה שהיה כך היה'), טיעוני חברת המוהלים ותשובות חברת 'בעלי ברית'. בחלק האחרון נמסרים הריון והניתוח ההלכתי הארוך המסתיים בפסק דין מסכם ובחתימת הרבנים שמהם הורכב בית-הדין.<sup>31</sup> חלק מתוך תיק המשפט, ובו תזכיר של חברת 'בעלי ברית' באיטלקית המשלים את הנאמר בתעודה שלפנינו, נשתמר בארכיון הקהילה ב'ומא.<sup>32</sup> בתזכיר מופיע גם שמו של הרב הראשי של העיר, ר' שבת' משה באר, כנשיא בית-הדין, וכן של 'המשכיל' יצחק ציטוני (Citone). ייתכן שזה האחרון החליף כדיין דיין אחר, את הרב ביניניו שבינתיים הלך לעלמו.

30 אני מודה מקרב לב לרב יוסף יאני, שבאדיבותו הרבה הודיע לי על קיומה של תעודה זו והמציא לי את תצלומה.

31 לאחר פסק הדין באה חתימת הדיינים כדלהלן:  
'הלא כה דברי היום, יום ב' בשבת ט"ו לחדש  
אדר היקף סדר ושנת ו'ה'ה' ל'ב' ישראל  
ל'ז'ל'ל'ל' ל'ב'ה' ה' לכפר על נפשותיכם לפ"ק  
קטינא דארעא טין וטין  
אברהם מפורטו תלמיד קטין

וועתקה אות באות, מלה במלה, מכתיבו; עיקרית שלי והנה היא עשויה למען ידעו דור אחי'ן שחמישה דיינים היינו נמנים על פסק דין הנ"ל. שלשה ממנו חתכו הדין לזכות ולתועלת חברת בעלי ברית. דיין אחד גם הוא גזר אומר לזכותם, אבל הוסיף משלו שאם קבוץ המוהלים יקב'ו עליהם את הדין ויתיי'רו האי"סור, אזי יש לכל אחד מהם דין להחתנן לחברה הנ"ל, לזכות גם הוא במצוה, ושהחברה לא תדחים בשתי ידיים. דיין אחד בלבד נטה לזכות המוהלים ולחובת בע'י ברית.

ואף על פי שהייתה דעת יחיד, תכף שיצא מבית הדין פרסם כתבו ונתן ממנו פתשגן אחת אל קבוץ המוהלים נגד הדין. וכל היום וכל ה'ילה הוא והם מטילים חלש'יים מול פסק דין שיצא מבית י"נו, אף על פי שנתקיים בכל עוז ותעצומות מהועד והכללי ונתפרסם וזכר בעזרת הקודש בתי כנסיותינו. ואי לא מהאי טעמא לא הייתי מגיד מזה שעשינו בבית דין. ואין אני וחברי גילינו סוד, אלא האחד שכנגדינו.

היום כ"ג לחדש י"זה ינחמנו", שנת התקצ"א, למנין בני ישראל.

הכותב והחותם

אמ"ץ כמו"ץ הנ"ל.

כדי שלא להרבות הווים לאין צורך לא נעתיק גם כתיבתינו לפי שהכותב הנ"ל חב'ינו בדיינות הנ"ל האדין למעניתון? והותר. ובכלל דבריו דברינו. והכל שריר ובריר וקים. היום, חודש ושנה כנ"ל.

שלמה דוד בכמוה'ור מצליח

מקאסטרו ס"ט

יעקב יוסף פאסאנו

ועל אברהם ביניניו שעלה אל האלהים.

(תעודה ב, דף ז ע"א)

באשר לרבנים החוזמים על התעודה ראה \* סרמוניטו: 'Una vertenza', p. 2-4, note 3-6.

32 ראו: להלן, הערה 37.



אם קשה לפענח רמזות אלה, קל יותר להיאחז בכמה ביטויים שבסוף החיבור, ובהם נראה שדיק של ההשכלה הצרפתית לא זו בלבד שחדר אל תוך האוירה הקודרת של רומא האפיפיורית, אלא אף אל תוך האליטה המלומדת של הגטו. הדברים הם ברוח הנאורות של בנדיקטוס ה-14 ושל מזכירו גאנגאלי. אולי מתוך השיחות שאליקים בן רבי אשר זעליג ור' שבתי פיאנו ניהלו עם גאנגאלי הועלו אף רעיונות של שלום אוניברסלי בין האומות, ללא כל גוון משיחיאסכאטולוגי?

אברהם ענו מסיים את חיבורו הקצר בחרוזים אלה:

דובר שלום ימצא חיים  
איש מלחמות יעיר קנאה  
אוהב אחוה בין הגוים  
אז ישיר כי גאו גאה.  
לא כן דורש המחלוקות  
ישב לנצח במצוקות,  
תחת דירה שלוה וגיל

אם תרצו שבת ברמה  
דרשו אם כן, רדפו שלום  
עזבו דרכי המלחמה  
אז לפני בורא עולם  
תוכלו שמחות וגיל

לא עוד קנאה ותחרות  
תשכון אז בין האומות  
חרב, רומח תשבר  
כי הנה השם עובר  
ברכו במקהלות (דף כא ע"א)

★

★ ★

היכלית לערוך דיון משפטי-הלכתי ולתרגמו לסגנון מליצי על פי דרכי הפואטיקה והרטוריקה שהיו מקובלות באיטליה במאות ה-17 וה-18 באה לידי ביטוי מלא במציאות ההלכתית החיה, כפי שמעידה התעודה השנייה, שאף היא ממקור הישיבה הרומית. עתה על הכותב להשתמש באותם הכלים הרטוריים, באותו הסגנון, ובאותו המבנה הפורמלי כדי לפסוק ולכתוב פסק דין הבא להכריע בין שתי חברות צדקה יריבות.

פסק דין זה ועמו תיאור העובדות, טענות הצדדים והתשובות שניתנו להן, וכן ההרצאה המסכמת ומסקנות השופטים, נחתם בשנת 1831 והועתק על פי תקצירי רשימות דיוני הרבנים

הידועה שלו נגד עלילת הדם שכוונה למאורעות שאירעו בימים ההם בפולין, וייתכן שהופעתו כשופט שלישי בויכוח, לצד ר' מיכאל די סיני ור' שבתי פיאנו איננה מקרית. קרוב לוודאי שאברהם ענו ביקש להעיד באמצעות חיבורו על הידע התלמודי של בני הישיבה ועל המגמות שאפיינו את הלימוד במוסד זה לאחר הרפורמה של קורקוס. אך ייתכן גם שעלינו לקרוא את החיבור על דרך הנסתר והנגלה, בלשון דומשמעית, ולהבין שמאחורי העמונים, יפתח וחכמי ישראל מסתתרות הטענות שהכנסייה הטיחה ביהודים כדי להביאם לידי המרה, ותשובות עם ישראל עליהן.

בראשית החיבור מדגיש המחבר שבדעתו לעסוק בריב שבין בני ישראל והעמונים על פי ההלכה בלבד, כי בדעתו למנוע מעצמו הסתבכות במריבות:

"כי כל דפריש ממריבה קא פריש

וטוב לי היות מחריש

טרם יכוני כצפעוני יפריש".

כל אלה בלבי אמרתי — וקול דממה בחרוני

לבל אראה ברעתי — אכן סעיפי ישיבוני לסכל עצתי

באמרם אלי: "מי אתה ותירא מאנוש ימות,

אם הוא בלבד רב הכמות?"

"שאם יפעור פיו לתת לפגם טעם

כל רב האיכות יתן אצבעו בין שני

כמחליק פטיש את הולם פעם

ורבים אשר אתנו בישיבה זו רבי האיכות

יע"א — מאשר אתם — רבי הכמות

בגאותם ללשונותם". (דף ג ע"א)

כי הכמורה נוהגת להשתמש לרעה אפילו ברמז קל שבקלים; היא עלולה לנצל כל משפט בעל משמעות כפולה ולהיאחז בו כדי להביאנו לדין:

אך דעוֹנא רבתי שדברי קבלה ריש מלין בלבד אומרים

ובלשון קצרה קושרים טענות הכמרים

ותשובות הקשורים ליעקב, ליוצאי ירכו בני ציון היקרים,

לחכימא ברמיזא ישכילו פיהו,

והנם קולעים אל השערה ולא יחטיאו.

ואפילו בשיחה קלה קושרים קשרים

בטבעת שיש עליה חותם מסגרים.

הלא תדעו, הלא תשמעו, כולם נכוחים ובוררים

בקריאת אלה החבורים.

יורו כמורים קבוצא דגירי על העברים

יערף כמטר לקחם בצלצלי שמע וכנורים

הדודים יתנו ריח כפרח ושושן וכפתורים

בספר אלה הדברים... (דף 3 ע"א-ב)

היריב. לאחריה באים הטיעונים הענייניים, המבוססים על הטקסט האוטוריטטיבי (מקרא, משנה, תלמוד ופסקי הלכה) ועל 'הראיות שבאות לסתור' את טענת המשיב. ולאחר הטיעונים מסתיים הויכוח בנאום סופי ומסכם.<sup>27</sup>

החידוש שבחיבור טמון במגמתו הדידקטית, מגמה שאפיינה את הישיבה הרומית. מטרוננו לנסות שיטה חדשה בלימוד סוגיה, שיטה שנועדה להתחשב כמה שנודרש מן הנואם הטוב ובדרישה שהחומר הנלמד ייערך על פי סדר הגיוני. יש לנסח שאלה היפותטיות ועמה תשובה שלא על פי דרכי הלימוד המסורתיות, להקל על ידי כך על התלמידים ולהרגילם לערוך משפטים ולפסוק לנסח פסקים.

ציטוטי הגמרא, המבואות, הטיעונים והסיומות נכתבו בפרווה חרוזה (גם כשהציטוט הוא בארמית), ועל פי הסגנון המקובל בתעודות התקופה: תמצא בחיבור הוצאות מלים ומשפטים ממובנם ומהקשרם המקובל, ומשחקי משמעויות כפולות הבנויות על צליל דומה. מטבעות הלשון הרבים לקוחים מן המקרא ומתוך המשנה, הגמרא, התפילה וכן מספר יצירה והזהר.<sup>28</sup>

★

★ ★

התרגיל 'ההלצית' הלכתי של ר' אברהם ענו התנהל לפני שני הרבנים הראשיים של העיר, ר' מיכאל חיים בן אליה די סיני ורבי שבתי יצחק פיאנו, שהיה מזכירו ושותפו של זה האחרון בניהול הישיבה.<sup>29</sup> ככלל התעודות שמקורן בישיבה זו לא נעדרים אף מזאת שמותיהם של פרנסים וגזברים, הנמנים — ללא יוצא מן הכלל — עם האוליגרכיה שהנהיגה את הקהילה. ובין שורותיה ניתן להצביע על כמה רמזים סמויים שיש בהם עניין לתמורות אידיאולוגיות שחלו בימי כהונתו של בנדיקטוס ה-14, קודם לכן החשמן לאמברטיני, ושל מזכירו לורנצו גאנגאנלי (Lorenzo Ganganelli) שהיה עתיד לכהן כאפיפיור בשם קלמנס ה-14. הויכוח נערך בשנת 1758 — באותה שנה השיג ר' אליקים בר אשר מבנדיקטוס ה-14 את ההצהרה

27 'זרע ק'דש משולי הדסים / פצחו רנה בבקעה ורכסים / להושיע חוסים. / בדין הרואה מקום שנעשו בו נסים. עם נכרי יבין דבר / להודאה לשעבר. וצועק לעתיד לבוא / לאביו אהבו. / בן זקונים / זיו איקונין / עד שהמלך במסיבו, הצילנינא מידי פח צייד רמאי. / הושיעני אלוהי / מן הקלין שבדמאי..... שומרי שבתות — חבכו אשפתות / ר'המו הצאן בבואן לשותות / ..... אל תיראי תולעת יעקב מראש פתנים / אך שר ישירו העניים והאביונים / כי האבות סימן לבנים. / הודו על ארץ ושמים / ימין ה' רוממה ימין ה' עושה חיל / לבנות חורבות ירושלים..... ואם עוד היום מרי שיחנו / במהרה יבוא משיחינו / "הי רצון שיבוא בימינו ובימיכם / אל תראו — תחזקנה ידיכם. / כה אמר גואלכם, / ק'וש ישראל / אל דרך / הגוים אל יתגאל, / כי נתונים, נתונים לו כל הארצות האל / ובא לציון גואל.....' (תעודה א, דף 19 ע"ב — 20 ע"א).

28 מספר יצירה: 'בעומק רום חכמתם ובינתם' (דף ב ע"א); 'הבן בבניה וחכם בחכמה' (דף ב ע"ב). מן המחזור: 'נרם לא ידעך' (דף ב ע"א). מן הזהר: 'בשתי נחלי דמם דנקבי בארס' (דף ב ע"ב).

29 'ויכוח..... ברוב עם בשערים המצויינים בהלכה..... לפני שני צנתרות הזהב ומעייני החכמה, מרביצי תורה ומצות לתעודה לקהלתנו ה"ה מעלת כבוד מורינו הרב רבי שבתי יצחק פיאנו נר"ו וכבוד מורינו הרב רבי מיכאל מסיני נר"ו, והמאור הגדול, הארי שבחבורה, כבוד מורינו הרב, רבי אליקים, בן כבוד מורינו הרב רבי אשר זלה"ה שליחא ורחמנא ד'ד' ארצות פולין' (דף א ע"א).

שהתחייבה במעמד הר סיני שלא לעבור על איסור גזל: האם מה שאמרו בני ישראל בפיהם לא היה בלבם, ולכן לא קיימוהו לימים, כשגזלו את אדמת בני עמון? לא אעמוד כאן על תשובות יפתח והחכמים שנלוו אליו כשהלך אל מלך בני עמון. תשובות אלה בנויות אף הן על הכללים ההגיוניים שעל פיהם מתפתחו הסוגיה התלמודית.<sup>25</sup> מטרות להוכיח את צדקו עם ישראל ואת זכותו החוקית על ארץ גלעד על פי המקרא, המשנה והתלמוד. הצלחתו של ר' אברהם ענו לפני מוריו נמדדה בהוכחת בקיאותו, ויותר מזה ביכולתו לערוך את הדיון לפי כללי תורת הנאום ועל פי תהליך דיאלקטי מובהק. החיבור נפוח בהונצלות — מעין *captatio benevolentiae* — בפני הרבנים, הפרנסים ובפני אורח לא רגיל, רבי אליקים בן אשר זעליג, שליחא דרחמנא ודד' ארצות פולין.<sup>26</sup> לאחר ההתנצלות בא סיפור המעשה, החוזר בקווים כלליים על המסופר בספר שופטים ופרק יא. הטענות והתשובות נפתחות בפתיחה קצרה וכללית — מעין הזמנה לקרב — ובה דברי תוכחה ודברי איום על

25 הטעון העיקרי שעליו מבוססות התשובות של יפתח הוא כי לעמונים אין יכולת משפטית לקנות איזו חזקה על ארץ-ישראל, אפילו ירשו את הגלעד באופן חוקי מן הכנענים לפני כיבושי סיחון, ואף על פי שנאמר במקרא: 'לא תתגר בם מלחמה', וגו'.

26 ר' אליקים בן אשר זעליג (בתעודות אחדות הוא נקרא יעקב בר אשר סלק) הגיע ל"ומא — כנראה בשנת 1756 — כשליח ועד ארבע ארצות כדי להשיג מן האפיפיור הצהרה נגד עלילת הדם בעקבות הפרעות שנעשו ביהודים בפולין בשנים 1755–1756. ההתרחשויות שקדמו לשליחותו וקירותיה של שליחות זו נדונו בהרחבה בספרי תולדות ישראל בראשית העת החדשה ונעשו כעין דוגמה קלסית בתולדות האנטישמיות. שליחותו של ר' אליקים הוכחה בהצלחה: מזכיר האפיפיור לורנצו גאנגאנלי (Lorenzo Ganganelli) ערך חקירה אצל הגמוני פולין, למד ביסריות ובהרחבה את כל סוגית עלילת הדם וקורותיה במשפט הקאנוני, וכתב תזכיר מפרט נגד העלילה, שניקה את היהודים מכל אשמה. התזכיר פורסם בשנת 1759, בחתימת האפיפיור בניקטוס ה-14. הוא נשלח אל ה-*nuntiatura* בפולין. התזכיר של גאנגאנלי פורסם כמה פעמים, הן במקורו האיטלקי, הן בתרגום גרמני ואנגלי. בזמן שזוהו ברומא (1756–1760) נעזר ר' אליקים בר' שבתי צחק פיאנו, שותפו של ר' מיכאל יי סיני בזוהנת הקהילה, והיה אורח ('אכסנאי') בישיבתו של זה האחרון. בעת שהיכוח הלצני של ר' אברהם ענו הובא לפני שופטיו-מריו שימש ר' אליקים כשופט שלישי (המאור הגדול, הארי שבחסרה, כמוהר"ר אליקים בן כמוהר"ר אשר זלה"ה, שליחא דרחמנא ודד' ארצות פולין) לצדם של מיכאל יי סיני ושל שבתי פיאנו. אברהם ענו אף צירף לזיכוח סונטה לכבוד האורח. על פרשת שליחותו של ר' אליקים בר אשר זעליג ועל תזכיר האפיפיור ראה: M. Mortara, 'Sul fatto di Saratof', *L'educatore Israelita*, X (1862), pp. 264–270; A. Berliner, *Gutachten Ganganelli's (Clemens XIV) in Angelegenheit der Blutbeschuldigung der Juden*; I. Loeb, 'Une mémoire de Laurent Ganganelli sur la calomnie', Berlin 1888 (פרסום של עותק מקורי du meurtre rituel', *Revue des Études Juives*, XVIII (1889), pp. 179–211; אחד: A. Berliner, *Magazin für die Wissenschaft des Judentums*, XV (1888), pp. 9–15; (בחלק העברי: שני מכתבים של ר' אליקים למכתבים עמו בפולין) Vogelstein-Rieger; תולדות, כרך ב, עמ' 246–247, 282; U. Cassuto, 'Una lettera di raccomandazione per un inviato degli Ebrei polacchi', *Rivista Israelitica*, I (1904), pp. 25–27; A. Berliner, 'Posnania und Polonia', *Festschrift zum Achtzigsten Geburtstag W. Feilchenfeld*, Pleschen-Schrimm 1907, pp. 24–30 (מכתב נוסף של ר' אליקים לרבני קאזאלי ואליסאנר והתשובותיהם אליו); C. Roth, *The Ritual Murder Libel and the Jews — The Report by Cardinale Lorenzo Ganganelli (Pope Clemens XIV)*, London 1934 (תרגום חלקי של מאמר זה לאיטלקית ועמו כנספח פרסום חדש של תזכירו של גאנגאנלי — RMI, IX [1934/5], pp. 483–510; 'היילפרין, פנקס ועד ארבע ארצות, ירושלים תש"ה, עמ' 424–428.

ועל פי הסברה ההגיונית. לאחר מכן עליו לסתור את ההנחה בנימוקים המוכיחים את התזה ההפוכה: הזכות החוקית על הגלעד היא לבני ישראל בלבד.

ר' אברהם ענו מונה שתי-עשרה טענות אפשריות ושם אותן בפי מלך בני עמון או דוב"ו. התשובות ניתנות בפי אחד מזקני ישראל הנלווה עם עוד שני זקנים אל יפתח במשלחת אל המלך.<sup>23</sup> טענות העמונים מיוסדות על המקרא: 'אל-תצורם ואל-תתגר בם כי לא-אתן מארץ בני עמון לך ירושה' (דברים ב: יט), ועל כללי החזקה (לחזקת בני-ישראל על הגלעד אין תוקף, כי זו היא חזקה שאין עמה טענה — שדה שעל פי כתובתה של אשה שועבד לשניים, השני 'שורף מידה' — העמונים היו שבויים ופליטים שנמלטו מכיבושי בלק, ופליט ושבו אינם מאבדים מחזקתם על הקרקע),<sup>24</sup> וצדקת העמונים מוכחו אף מן הסברה: ישראל אומה קדושה

23 ייתכן שההופעה הקצרה של שלושת הזקנים, לפני ואחרי הבאת הטענות והתשובות, שהיא החטיבה העיקרית וההומוגנית של החיבור, וזביאה את שירמן למסקנה שלפנינו הצגת תיאטרון. על יסוד חלוקת פרקי הויכוח וניתוח מבנהו אפשר לעמוד על נקלה על מגמתו הרטורית, ולהיווכח שההצגת טענות העמונים וטיעוני הנגד של בני ישראל אין כלל אופי תיאטראלי. החיבור מתחלק כולקמן:

1. שער החיבור
2. התנצלות המחבר, ר' אברהם בן יעקב ענו, לפני הרבנים.
3. 'שיר זהב' (סונטה) לכבוד וואורח, ר' אליקים בר אשר זעליג.
4. התנצלות המחבר לפני ראשי הקהל, הפרנסים והגזבר.
5. הקדמה, ובה 'המעשה שהיה'. בהקדמה זו מסב'ר ר' אברהם איך יחולקו התפקידים בחיבור: הוא, ר' אברהם, ישים את תשובות בני ישראל בפי ראש הזקנים שנלוו אל יפתח כשהלך אל מלך בני עמון, וחבריו יביאו לפני השופטים את טענות העמונים: 'ואני אברהם... בערכי השפל/הממשש באור/כבערפל/ על העיקר טפל/אנוכי לא מריתי/אחור לא נסוגתי/אחזתי בידי ימיני מגן וצינור/להליץ בעד רידיפי צדק, מבקשי אמונה.../ולא לופי ומיודעי נפל בגורלם/להליץ בעד הגוים כולם' (דף ב ע"ב).
6. הטיעון הראשון של העמונים (סיפור ההשתלשלות ההיסטורית): לכתחילה היתה ארץ-ישראל שייכת לשם בן נח. באו הכנענים וגזלו אותה ממנו. העמונים לקחוה מידי הכנענים, עד שבאו סיחון ועוג — שאף הם היו כנענים — והחזירו לעצמם את הארץ. בני ישראל חייבים להחזירה לבני עמון, כי בתורה כתוב: 'אל-תצורם ואל-תתגר בם כי לא אתן מארץ בני עמון לך ירושה' (דברים ב: יט).
7. יפתח, הנאמן לסדר הדברים כפי שמסופר בספר שופטים (פרק יא) משיב: 'תנו לי זמן שלושה ימים ואשיב לכם דבר'.
8. יפתח מדבר עם זקני גלעד ומעמיד אותם על כך, שבהיותו איש מלחמה, איננו בקיא בענייני משפט. והעמונים טוענים 'ויוקא על יסוד התורה שבכתב ושבעל פה: '...והם במשפטים כל ידעום היטיבו דבריהם/ואני לא מצאתי ידי ורגלי אלא בהלכות מלכים ומלחמותיהם / תפסו בידם אומנותינו....' (דף ו ע"ב). הוא מבקש מזקני גלעד שיצרפו אל המשלחת חכמים אחדים, המסוגלים להשיב לבני עמון על פי התורה שבכתב ושבעל פה.
9. אחד הזקנים ('הגדול שבמרתצים') מצטרף אליו.
10. ואל זה האחרון מצטרפים עוד שני חברים. (למדנו רבינו שאסור ליהודי/ללכת בדרך עקום יחיד/יש אחד ואין שני/אלכה גם אני. ושני הזקנים ביחד: 'אם ייטב בעיניכם/נלכה עמכם.')
11. מכאן ואילך מתחיל הויכוח הבנוי על שתי-עשרה טענות ולצדן התשובות, שאינן מיושמות בפי איש (דפים ז ע"ב — יח ע"ב).
12. 'אחר כל התשובות' (משפט זה סוגר את הויכוח; ראה דף יח ע"ב), ש'ושה או ארבעה זקנים מחליפים כמה משפטי סיכום עם שלושה עמונים, ויפתח מסיים בנאום ובשיר.

24 תעודה א, דף ח ע"ב — דף ט ע"ב: 'נקט תנא ולא תנאי.... כל חזקה שאין עמה טענה אינה חזקה.... ובכל מקום הלכתא בכתרא'. בן נח שלמד חייב מיתה. מגו דמרי אמר ליה, כי לא ראי זה כראי זה. אין בעל דין נעשה דיין....'

המשפט בין מוהלי העיר וחברת בעלי ברית (בית דין ב"ומא — 1831)	ויכוח הלציי (אברהם ענו — 1758)	המאמר האקאדמי (קורקוס — 1710)
(א) הצגת הנושא לדיון: הנקודה המשפטית: האם מותר למוהלי העיר להתארגן לחברה שהיא מתחרה בחברת בעלי ברית שכבר קיימת, אם הדבר הוא לטובת עניי העיר ולשיפור מצבם הכלכלי?	(א) הצגת הנושא לדיון: 'הנקודה האקאדמית': האם לעמונים זכות על הגלעד על פי דין תורה?	(א) הצגת הנושא לדיון: 'הנקודה האקאדמית', ובה רמז למסופר במגילה: האם ראשיתו של המן לא היתה עדיפה על סופו? עם ישראל מצא את ראשית הצלחתו כשעמד על סף כליונו. סופה של ושוזי גם הוא ראשית עלייתו של אסתר.
(ב) טיעונים בעד: התצהיר של מוהלי העיר ובו הנימוקים להצדקת תביעתם לייסוד חברה חדשה שעתידה לטפל בסעד במלות עניי העיר.	(ב) טיעונים בעד: הוכחת צדקתם של העמונים על פי תורה שבכתב, על פי דיני החזקה (תורה שבעל פה), על פי ההגיון והעובדות ההיסטוריות.	(ב) טיעונים בעד: להוכחת ההנחה שהראשית נעלה מן התכלית לפי ההגיון, לפי הנסיון ובהסתמכות על 'בני סמכא' (auctoritates).
(ג) טיעונים כנגד: תצהיר של חברת בעלי ברית נגד מוהלי העיר ונימוקיה לשמירת זכויותיה על ארגון מילות עניי העיר.	(ג) הטיעונים של יפתח הגלעדי נגד ההנחות הנ"ל, ובהם התזה ההפוכה (בני ישראל צדקו כשלקחו מן העמונים את אדמתם).	(ג) טיעונים נגד ההנחה הנ"ל במטרה להוכיח את הונוה ההפוכה: הותכלית נעלה מן הראשית.
(ד) דיון הלכתי מסכם	(ד) דב"י סיכום וסיום והחלטת הדיינים: העמונים אינם צודקים בטענותיהם.	(ד) סיכום הבא לסגור את היכוח והמוכיח את צדקת אחד משני הטיעונים, או המפשר ביניהם (במקרה של הראשית והתכלית — שני העקרונות שוים).
(ה) פסק הדין החתום בידי חמישה רבנים	(ה) סיכום שירי כוללני	(ה) סיכום סופי וחגיגי

נעבור עתה לויכוח הלציי. תוכן החיבור פשוט: על ר' אברהם ענו להכין תרגיל שיוכיח את ההנחה כי לעמונים זכות על ארץ הגלעד על פי המקור המקראי, על פי המקורות התלמודיים

על הנואם השני, 'הצעיר האלגאנטי' (il giovane elegante), שבזיז בן דוד דה סיניא, להוכיח שהראשית, בכל פעולה או מעשה, נעלה מן התכלית. להוכחת התזה שלו מביא נואם זה נימוקים וטיעונים הן על פי ההגיון הפורמלי, הן מתוך הנסיון (ההתבוננות בעולם שמסביבו), הן מתוך ההסוזמכות על דברי האנשים הגדולים של העבר: פילוסופים, משוררים, היסטוריונים ונביאים.

הוא שואב אזו דבריו — רובם ככולם — מתוך הספרות הקלסית, הרומית והיוונית, מן המיתולוגיה ומן הפילוסופיה. ובאופן טבעי עולה על שפתינו השאלה: איך רכשו קורקוס ותלמידו ידיעה כה שלמה בהיסטוריה, בשירה ובפילוסופיה של יוון ורומא, וזאת ברומא האפיפאורית במאה ה-18?

הטיעונים וההוכחות היו חייבים להיכתב בסגנון רטורי, כדוגמת נאום שיש לדקלמו נוכח קהל מלומדים 'אקאדמאים'. והנואם היה חייב לשכנע את שומעיו בעזרת ארגומנטאציות תקפות, הגיוניות ויפות בסגנון.

המשיב לר' שבתי די סיני, שהוכיח את עדיפות הראשית על התכלית, היה 'הצעיר המלומד' משה ראובן פסאפירי (Passapaire). תפקידו היה להוכיח את התזה ההפוכה: האחרית נעלה מן הראשית. תזה זו, שבהיותה ההיפוך הגמור של הראשונה, יוצרת אתה תהליך דיאלקטי, מוכחת באותה הדרך ובאותן השיטות ששימשו את קודמו להוכחת עדיפות הראשית על התכלית. וגם כאן כל החומר שאוב מן הספרות הקלאסית לכל רבייה.

התלמיד השלישי, 'הצעיר' בנימין קורקוס, מציג את המסקנות הסופיות שניתן להסיק משתי ההנחות המנוגדות שהשמיעו קודמיו, והוא מסכם את הדיון. בדרך זו מובאת לפני השומעים המסקנה 'האקאדמיו', תוצאת הדיון שהובא לפני חברי 'האקאדמיה', קרי הישיבה. למסקנות אלה אופי של מיצוץ בין שתי ההנחות הראשונות.

כל מי שישווה את מבנה 'המאמר האקאדמי' לשתי התעודות האחרות, שנכתבו האחת ב-1758 והשנייה ב-1831, ייווכח על נקלה שאף הן בנויות על פי אותה המונכונת, שאף הן מבוססות על אותם העקרונות הפורמליים, להוציא כמובן הבדל אחד: שלא כ'מאמר האקאדמי', שזוהי נכתבו בעברית ולא באיטלקית.

על פי כללי ההגיון והרטוריקה חייב כל 'נאום טוב' להתחלק כך, שבראשיתו מציג הנואם לפני השומעים את הנושא, היא 'הנקודה התיאורטית' שבה יש לדון (א); לאחריה מביא המחבר את הטיעונים להוכחת ההנחה שהועמדה בנושא לדיון (ב); אחרי טענות אלה באים הטיעונים הסותרים את הטיעונים הראשונים, שביקשו להצדק את ההנחה (ג); יחתום את הדיון סיכום ממצה ובו ההכרעה לטובת אחד משני הצדדים, או פשרה בניהם (ד); אחרי זה יש ב'נאום הלציי' עוד סיום חגיגי לתפארת המליצה הבא לכבוש את לב השומעים, ולהראות את כוחו של המחבר-הנואם ב'יבור ובכתיבה (ה).

אם נתבונן בשלוש התעודות, ניווכח ששלושתן מחולקות על פי כללים אלה:

מחזה שלדעתו הוצג לפני הקהל, רבני הישיבה ותלמידיהם. ש'רמן חשב ש'ויכוח הלציי' הוא דגם קדום יחסית לראשיתו ולדרכי התפתחותו של התיאטרון העברי בגטאות איטליה.<sup>21</sup> אך עצם הכותרת שנתן אברהם ענו לחיבורו מעידה על סוג ספרותי אחר (אם ניתן בכלל לחלק יצירות לסוגים ספרותיים!), שנוכל לקרוא לו 'נאום רטורי-משפטי'. המחבר ומוריו ביקשו לערוך תרגיל ברטוריקה ('הלצה'), בלי כל זיקה לתיאטרון, לבימוי להצגה. וחלוקת הנופיקים בין העמוני הטוען והחכם היהודי המשיב נובעת מן הצורך לתרגם את השקלא וטריא התלמודי, שהוא כשלעצמו בעל אופי דיאלקטי, לדרכי הרטוריקה המקובלות בנאומים הנערכים לפני בית-דין. ולחיבור מטרה כפולה: (א) לשמש כאמצעי דידקטי כדי להפגין לפני מורי הישיבה את בקיאותו של אברהם ענו ואת שליטתו במסכתות רבות, בכללי התלמוד ובסוגיות רחבות, ובעיקר בדיני חזקה; (ב) להראות לשומעי את כשרונו ואת יכולתו כבעל סגנון כתיבה מעולה, ואת יכולתו לתרגם אחת מסוגיות הגמרא ללשון ולסגנון של הכתיבה הבארוקית, שהיתה מקובלת באיטליה במאות ה-17 וה-18. בדרך זו — ואולי בויכוח סמוי עם דרכי הלימוד והכתיבה שהיו נהוגים במזרח של אירופה — יוצגו נושא הדיון, הטיעונים והתשובות על פי ההגיון, הצגה שתכבוש את לב השומע והלומד בכוח השכנוע הסגנוני והמבנה ההגיוני של הדיון בשאלה ושל הדרך לפתרונה. נתבונן קמעא במבנה הצורני של שלוש התעודות הבאות: 'המאמר האקאדמי' של ר' מנחם חזקיה קורקוס;<sup>22</sup> 'ויכוח הלציי', של ר' אברהם בן יעקב ענו, ו'המחלוקת בין חברת בעלי ברית ומוהלי העיר רומא'. זו האחרונה תהיה נושא לחלק השני של הרצאתי.

ב'מאמר האקאדמי' הנואם הראשון — שמואל קורקוס, בנו של זמחבר — מניח את הנושא לדיון על שולחן המתדיינים. נושא זה נקרא בפיו punto accademico (בתרגום מילולי: הנקודה האקאדמית). בלשון ימינו יכולנו לומר: הנושא לדיון, הנושא לדיון תיאורטי. לנושא אין כל זיקה ממשית לתיאור היסטורי של פורים ולקורות אסתר ומרדכי. הנואם אומר בראשית דבריו שה'ויכוח המובא לפני שומעי רומז 'רמז רחוק' (allude) לעניין החג. הנושא האמיתי הוא הדיון התיאורטי בשאלה השייכת לפילוסופיה הומעשית וביתר דיוק — למוסר: האם הראשית עדיפה ונעלה מהתכלית, או שמא להפך: התכלית עדיפה ונעלה מן הראשית? והרמז לחג הפורים: בדרך נס מצא העם היהודי את ראשיתו, את ראשית הצלתו, כשהיה קרוב לסופו, לכינונו. השפלת ושתי (=הסוף שלה) העלתה את אסתר למלכות, וסופו של המן היה ראשית גדולתו של מרדכי. מחוץ לרמז זה אין בכל החיבור שום זכר לאסתר למרדכי. לקורות החג.

21 דעתו של ש'רמן לפנינו 'הצגה שנערכה בין שתי ביות המדע' (שם, עמ' 75). ואמנם ש'רמן הרגיש שהצגה מעין זו לפי אופיה וצורתה התאימה יותר לקהל ידע גמרא מאשר לחובבי תיאטרון חלוני. ברם היות שמדובר במאה ה-18 ביזמא, לאור הרקע והמוסד הלימודי שבו התחנך ר' אברהם ענו המחבר, ושבו פעל, אין מקום להשערה שההצגה הוצגה בפני קהל שביקש מופע 'חלוני', או בחוג מבין מורי הישיבה או לפני קהל 'ישיבתי', שהתכוונו להעלות על הבימה הצגה תיאטרונית. ועדות לכך: (א) המגמה הלמדנית-רטורית הבירה של החיבור (היו יחד שהמחבר מסוגל לפזר בעיה הלכתית-תיאטרונית בידי חזקה, להראות את יכולתו במלאכת הנאום ואת שליטתו בסגנון עברי מעולה); (ב) ההעדר הכמעט מוחלט של נפשות פועלות על 'הבימה', שהיא רק משוערת.

22 על תועדה זו ראה לעיל, הערות 10-12.





# DISCORSO ACCADEMICO DEL RABBI

## TRANQUILLO VITA C O R C O S

Fatto Recitare dalli Giovani della  
sua Accademia in occasione  
della Festività degli Ebrei

*Per l'Historia d'Ester, e Mordacheo  
nell'Anno 5470. dalla Creazione  
del Mondo.*



In Roma nella Stampèria di Gio: Francesco Chracas presso  
S. Marco al Corso. MDCCX.



CON LICENZA DE' SUPERIORI.

ר' מנחם חיים קורקוב, מאמר אקאדמי, רומא, דפוס כראקאס, ת"ע.

יעקב קאיבנו.<sup>15</sup> אחר כך ועד לעשור השלישי של המאה ה-19 ניהלה את הישיבה-אקאדמיה הרומית קבוצת רבנים ומחנכים שהתנבאו כולם באותה הרוח ובאותו הסגנון, והם יהיו הנפשות הפועלות בתעודה נוספת שאציג להלן. מהם אזכיר את ר' **מצליח** (Prospero) די קאסטרו ובנו שלמה דוד, את ר' מנחם (Tranquillo) דיל מונטי, את ר' יוסף שמואל בניניו ואת ר' יעקב פאסאנו.<sup>16</sup>

ויכות הלציי לחדודי שכלא בשקלא וטריא על טענות העמונים בימי יפתח הגלעדי, זו היא התעודה הראשונה שברצוני לדון בה. היא נכתבה בשנת 1758 בתוך הישיבה הרומית בידי ר' אברהם בן יעקב ענו, הקורא לעצמו 'מלמד תינוקות'. על חיבור זה<sup>17</sup> מסרו ידיעות ראשונות אברהם ברלינר,<sup>18</sup> פוגלשטיין וריגר,<sup>19</sup> לימים חיים שירמן.<sup>20</sup> זה האחרון ראה בחיבור הצגה או

מותו של ר' אברהם ענו (נפטר בשמיני בטבת שנת תקמ"ב) נמסרה לנו בידי ר' יעקב יוסף קאיבנו שחיבר קינה לזכרו (הקינה עצמה אבדה, אך את המבוא שלה פרסם ברלינר, 'אויס... פאפיערען', עמ' 123).

15 יעקב יוסף בן גמליאל קאיבנו היה 'המנציח', או, יותר נכון – 'המשורר' הרשמי של הקהילה במשך עשרים השנים האחרונות של המאה ה-18. הוא חיבר סונטות, קינות, חיבורים מחורזים וקטעים בפרוזה חרוזה לכל הזדמנות של אירועים חגיגיים, שבהם לקחו חלק רבני הקהילה, מלומדיה ובני המשפחות האמידות. חיבורים אלה, ועמהם קטעי מבוא לשירים לכבוד חתונות, 'מנונים' לחתני תורה, ולהבדיל – לרגל פטירות, פרסם ברלינר ב'אויס... פאפיערען', עמ' 108–129. (השווה עליו גם ברלינר, תולדות, כרך ב, עמ' 130; פוגלשטיין – ריגר, תולדות, עמ' 302). קמפוזיציה שירית לכבוד חתונתם של יצחק ברפאל ופאלומבא ויניציאני ראז; במאמרי: שני שירי חתונה לר' יעקב יוסף קאיבנו, ספר זכרון לחיים אנצו סיריני, ירושלים תשל"א, עמ' 182–212. לרגל היבחרו של יצחק ברכיה לחתן תורה חיבר קאיבנו שיר השמור היום ב-Smithsonian Institute בעיר Washington (ראה את תצילמו *Jewish Encyclopaedia*, כרך XI נ'לונדון 1905], עמודה 401). קאיבנו ערך 'תיקון' שהיה נקרא כל שנה במוצאי ראש חודש שבט לרגל הנס שאירע לבני הגטו הרומי כשניצלו מפרעות שעמדו לערוך בהם פורעים מנאמני האפיפיור שצרו על הגטו בשנת 1793 (תיקון ליל מוצאי ראש חדש שבט שאומרים בני קהלת קודש רומא יצ"ו, בפרט בחברת עזרה בצרות, 'יורנו תקס"ה). חיבור אחר משל קאיבנו, לרגל מינויו של מנחם רפאל אזכריאלי, פרסם לאחרונה פאבונצילו (ראה 'י"נ פאבונצילו, 'שיר לכבוד הבחרו לחתן תורה של רבי מנחם רפאל אזכריאלי', איטליה, 1988], חוברת 1). בתקופת הרפובליקה הרומית הראשונה היה קאיבנו פעיל כנציג הקהילה בפני השלטונות: יחד עם ר' שלמה דוד די קאסטרו חתם על מנשר שפרסם 'השליח' (ומאוחר יותר רבה הראשי של רומא) רבי יהודה די ליאון נגד האשמה שהועלתה באחד מעיתוני העיר, שלפיה חדלו היהודים להאמין בתורה מן השמים. ב-1791 תרם, יחד עם רבי יוסף די סיני, כיור לצורך חימום חדר הלימוד טובו ישבו תלמידי הישיבה בנאות החורף (ראה לעיל, הערה מס' 11). את הד"עה האחרונה בקשורה בפעילותו הספרותית של קאיבנו אנו שואבים מקינה שחיבר בראש חודש אייר תקס"א. בשנת וקס"ה, שנת פרסום 'התיקון', כבר לא היה קאיבנו בין החיים. הוא מת אפוא בין שנת תקס"א לשנת תקס"ה.

16 על קבוצה שלישית זו של תלמידי הישיבה הרומית ראה סרמוניטה, 'Una Vertenza' (הערה 5 לעיל).

17 \* אברהם בן יעקב ענו, ויכות הלציי לחדודי שכלא בשקלא וטריא על טענות העמונים בימי יפתח הגלעדי, פה ק"בני רומא י"ע... בסדר ו'שנת ע"ל כן יאמר בספ" מלחמות ד' את והב בסופה לפ"ק (=תקי"ח = 1758), כתב-יד British Museum, Add.27203 (ראה קאטאלוג מרגליות, ג, מס' 1089, עמ' 499). כתב-יד היה שייך לאוסף אלמנצי (מס' 317) ונקנה בידי המוזיאון הבריטי.

18 ברלינר, תולדות, כרך ב, עמ' 102; idem, *Magazin der Wissenschaft des Judentums*, Berlin 1874, I, p. 112; idem, *Jesod Olam*, Berlin 1874, p. 40. על הקינה שחיבר ר' יעקב יוסף בן גמליאל קאיבנו ביום

מותו של ר' אברהם ענו ראה לעיל, הערה 14.

19 פוגלשטיין-ריגר, תולדות, כרך ב, עמ' 282.

20 ח' שירמן, לתולדות השירה והדרמה העברית, כרך ב, ירושלים תשל"ט, עמ' 75–76.

ר' שבתי בן דוד די סיניי שהיה רבה של העיר ושל הישיבה בין 1730 ל-1750;<sup>12</sup> של בן אחיו מיכאל חיים די סיניי, ששימש בה כרב ראשי בין 1750 ל-1772;<sup>13</sup> של רבי אברהם ענו;<sup>14</sup> ושל ר'

- 12 'רעות אחדות על ר' שבתי בן דוד ו'י סיניי (Di Segni) ליקטו ברלינר ופוגלשטיין-ריגר בעבודותיהם על תולדות יהודי רומא (ברלינר, תולדות, כך ב, חלק ב, עמ' 81, 102, 191; H. Vogelstein - P. Rieger, ; 191, 102, 81, 276, 281-282, *Geschichte der Juden in Rom*, Berlin 1896, II, pp. 276, 281-282). אך פעילותו כרב, וקנייתו כפוסק וההשפעה הרבה שהיתה לו בהנהגת הקהילה ובוועד הכללי (לפני מינויו כרב ראשי שימש כמזכיר הוועד), לכל אלה אין זכר בחיבורים הדנים בתולדות הקהילה במאה ה-18. בצעירותו היה תלמיד בישיבה של קורקוס, ובמאמר האקדמי שכתב זה האחרון (ראו: לעיל, הערה 10 וכן להלן, עמ' עח-עט) הוטל עליו התפקיד להגן על 'הנקודה האקדמית' (punto accademico) האומרת שהראשית נעלה מן התכלית. במאמר זה כונה שבתי די סיניי בכינוי 'giovane elegante' (עלם חמדות, עלם אלגנטי!). בשנת 1730 ירש את מקומו של קורקוס כרב ראשי ('מורינר'), והחלטות רבות שקיבל הוועד בימי נשיאותו שמורות בפנקסי ארכיון הקהילה (ראה להלן, עמ' 110, הערה 37). ב-1738 הוציא פסק לטובת 'חברת בעלי בית', שעל פיו נאסר על חברה מתחרה, 'חברת מגישי מנחה', להיכנס לתחום פעילותה. ב-24 באפריל 1745 כותב מכתב הסכמה לייסוד חברת 'עץ חיים', שנועדה לדאוג לחינוך היסודי של בנות המשפחות העניות (ראה ברלינר, 'שרד מעי', עמ' 15-16; ש' אסף, מקורות לתולדות החינוך בישראל, תל-אביב 1931, עמ' 203-204; N. Pavoncello, *Una poesia ebraica in onore della Fondazione della Confraternita 'Ez Hayim in Roma*, Roma 1982; מ' לאנו, גטו רומא, עמ' 249-250). קרוב ויודאי כי הוא האיש שכותב גם הסכמה נוספת, לייסוד או לחיזוק 'חברת אליהו הנביא', שנהגה להונכס בערב המילה בבית אבי הנער (ראה לעיל, הערה 8). כן הקדים 'שבתי די סיניי' הסכמה לחיבורו של רבי מאיר ב"ר טודרוס הלוי, מסורת סייג לתורה (פרינציפ תק"י), והוא מוזכר כרב הראשי של רומא ב'ומנה של חנה' דל מונטי, שהחזקה שלושה-עשר יום בבית ניצור היהודים (ראה: J. B. Sermoneta, 'Tredici giorni nella Casa dei Conversi — dal diario di una giovane ebrea del 18° secolo', *Michael*, I [1972] pp. 284-285, חסידותו היתה חקוקה בזכרונם של יהודי רומא, והם נהגו עוד שנים רבות לאחר מותו לפקוד את קברו ערב ראש השנה, ולערוך שם 'תיקון' שחברו בידי תלמידו ר' שבתי יצחק פיאנו (ראה: 6, n. 6, *Pavoncello, Una poesia ebraica*, pp. 6-7).
- 13 לצדו היה הרב שבתי יצחק פיאנו (Fiano), ושניהם המשיכו את המסורת הרטורית-יולמודית של קורקוס ושל שבתי די סיניי. בשנת 1758 היה ר' מיכאל די סיניי, יחד עם 'שבתי פיאנו ו' אליקים בר אשר זע"ג, 'שופט ודיין' ב'ויכוח ההלציי' לחדודי שכלא בשקלא וטריא על טענות העמונים בימי יתת הגלעד', פרי עטו של ר' אברהם בן יעקב ענו (ראה להלן, עמ' 103). ר' אברהם ענו מזכיר אותו כאחד משני חכמי העיר: 'להם בחכמות / ידות עשרה .... ומי יוכל לספר תהלתם / בעומק רום חכמתם ובינתם / אחד משני המאורות הגדולים / שאין גומרים [עליהם] הדל'אים / אשר קצירם רעב יאכל / מכל אבקת רוכל ...'. ערב מותו (הוא נפטר בו' באדר ב' של שנת תקל"ב) הסמיך את רבי מהלל מוריניאני ואת רבימצליח מיקאסטרו (Di Castro) כממשיכיו בהנהגת הקהילה, ואי'הם צורף רבי אברהם ענו. אולם לנתינת תוקף למינוי (הבחירה וההכתרה הרשמית התקיימה ארבעה חודשים לאחר מותו) היה צורך בנכוחותם והתערבותם של שני שליחים מארץ-ישראל, ר' יום טוב אלגזי ור' חיים חזן (ראה את התעודה שכתבו ר' יעקב קאיבנו ושפרסם א' ברלינר, 'אויס פערגילבטען פאפ'ע'ען', לשלמה... קארלעבאך, ברלין התר"ע, עמ' 108-109). גם ביום הזיכרון למותו של מיכאל די סיניי נהגו לקיים לימוד, שבו קראו את 'ספר ראשית חכמה'.
- 14 אברהם בן יעקב ענו הוא מחברו של 'הויכוח ההלציי', שעליו ייסב הדיון להלן. בשנת 1758, כשהציג אוז חיבורו לפני שני רבני הישיבה ואורח מכובד, ר' אליקים בר אשר זע"ג, היה עדיין צעיר, וכינה את עצמו 'מלמד תינוקות'. בשנת 1772 כבר נחשב 'ישיש' ראוי לשמש כאחד משלושת מנהיגי הקהילה (ראה ברלינר, 'אויס... פאפ'ע'ען', עמ' 109: 'ברור מנה יפה מנופה ב"ג נפה למנהיגי הדור ולרבנים שלוש קדש, אנשים ישישים, נבונים ותמימים ובעלי תריסין, ה"ה הישיש הנעלה והמה"ר כמוה"ר אברהם ענו נר"ו, ואבנ"י הישיש הנעלה וה"ה כמוה"ר מהללאל ממריניאנו נר"ו ואביוניהו הישיש הנעלה וה"ה כמוה"ר מצי"ח מקאסטרו נר"ו'). בין השנים 1773-1782 חתום אברהם ענו על תעודות רבות כאחד משלושת הרבנים מנהיגי העיר. נראה שבנוסף ל'ויכוח ההלציי' חיבר גם מחזה על קורותיו של אברהם אבינו (ראה: A. Berliner, *Magazin für jüdische Geschichte und Literatur*, I (1874), p. 112; הנ"ל, וולדות, כך ב, עמ' 102). שנת

הכללית של התלמידים ישתפר גם מצבם האנושי והחברתי, על אף הלחץ הרודני שהאפיפורות הפעילה על הקהילה. בכל היצירות, ספרותיות והלכתיות כאחד, שכתבו המורים והתלמידים בישיבה, ניכר מיזוג התורה שבעל פה והיבטים צורניים וסגנוניים שאולים מן 'האקדמיות' האיטלקיות שהתרבו בכל עיר ועיר. והללו המשיכו – ברוח הבארוק, האקאדמיה והקונטרה-רפורמציה – את מסורות 'האקדמיות הקלסיות' של ימי הרנסאנס. יתר על כן, קירקוס וממשיכיו כינו את ישיבת 'ומא בשם ה'לועזי' 'אקאדמיה'.<sup>10</sup> ובכך ביקשו בני 'ומא להצביע על השיטה 'הריאלקטית' שאפינה את ה'לימ'ד בישיבה ואת דרך השקלא וט'יא התלמודית. והם המשיכו בכך מסורת שהיתה מקובלת על יהודי איטליה כבר במאה ה-16.<sup>11</sup>

רבני הקהילה, תלמידיהם, עוזריהם וראשי הקהל שחונכו בישיבה עצמה הגשימו את שאפותיו של קורקוס. ואת הפירות, את היבול הספרותי-הלכתי, רואים אנו בעיקר בימיהם של

1710, לפי שהוא גי'וש רמיות, השלכות ודימויים מיתולוגיים, אזורי יצירותיהם של גדולי יוון ורומי, ואפילו של היסטוריוני ימי-הביניים. כל זאת בחיבור שנערך ממנו כמעט לחלוטין נושאים יהודיים ומקראיים. פ'טים אחדים על ה-Ratio Studiorum של הישיבה הרומית בימיו של קורקוס ראה אצל ברלינר, תלדות, חלק ב, עמ' 68–69; A. Berliner, 'Aus den Memorien eines Römischen Ghetto ; 69–68', *Jahrbuch für Geschichte und Literatur*, VII (1904), pp. 110–132. המאמר ראה לעיל, הערה 6; R. di Segni, 'Gli studi medici di Jehudàh Gonzaga, ebreo romano del primo Settecento', *Scritti in memoria di Nathan Cassuto*, Jerusalem primo 1986, pp. 248–264. ראוי לציין שלימודי 'חול' לימדו הן מורים יהודיים (למשל בנימין קורקוס, בנו של מנח, שימש כמורה ללוגיקה בישיבה) והן מורים נוצרים.

10 והמורים והתלמידים נקראו 'אקאדמאים', גם כשכל עיסוקם היה הלכתי טהור. ראה לדוגמה את הדו"ח (memoriale) ופסק ההלכה שהכינו אנשי הישיבה (קורקוס ורבניו) בשנת 1723 ובשנת 1725 על פי הזמנת השלטונות האפיפוריים בעניין מחלוקת שהתעוררה בין האפיפורות ו'קהילת סיניגליה' [פסק] Laudo dell'Accademia Rabbinnica,....avanti l'Ecc.ma Accademia Rabbinnica di Roma per Graziadio Camerino dell'Università degli Ebrei di Roma' etc... (מובא אצל ברלינר, תלדות, כרך ב, חלק ב, עמ' 80, ושם, עמ' 224). החיבור הראשון שבו נזכרת 'הישיבה-האקאדמיה' של קורקוס הוא המאמר הנזכר בהערה הקידמת: נאום אקאדמי לרבי מנחם חיים קירקוס שדקלמו תלמידי האקאדמיה שלו, לרגל חג היהודים, במאורע החגיגי של אסתר ומ'דכי, בשנת ת"ע לבריאת העולם (Discorso Accademico del Rabbi Tranquillo Vita Corcos, fatto recitare dalli giovani della sua Accademia, in occasione della festività degli Ebrei, per l'Historia d'Ester e Mordacheo nell'anno 5470 della Creazione del Mondo, Roma 1710 [להלן: המאמר האקדמי]).

11 מן הראוי לציין שיהיו המונח 'ישיבה' והמונח 'אקאדמיה' היה מקובל על יהודי איטליה לפחות החל משלהי המאה ה-15. כתוצאה מהשפעת התנועה ההומניסטית מחד, ובהיחוסד בכל ע'י איטליה 'אקאדמיות' מאידך, זיהו היהודים מוסד זה עם המוסד החינוכי היהודי שהיה 'ומא לו בית', הוא הישיבה. והאנאלוגיה שעשו יהודי איטליה מקורה באופי הריאלקטי הזה ובמתודיקה הדידאקטית הזוהה שהוגשמו – הלכה למעשה – בתהליך הלימוד הן באקאדמיות, הן בישיבות. כי בשני המוסדות גם יחד היתה שיטת הלימוד בנויה על התמודדות ויזון על נושא מסוים באורח דיאלקטי חופשי: העמדת שתי הנחות זו מול זו, והתמודדות דיאלוגית ביניהן. והמסקנה הסופית, בעד או נגד אחת משתי הנחות, היא תוצאה של מיצוע שהושג תוך דיאלוג בין שני תלמידים או שני 'תלמידי חכמים'. תרגום המונח 'ישיבה' למונח 'אקאדמיה' (וכן להפך) מתועד באיטליה לאורך המאות ה-16–19. השווה בגלוסאר שבכתב-יד 219 של ספריית המדינה הפרוסית בברלין, שהועתק בראשית המאה ה-16 ושפירסם בידי כותב שורות אלה (G. Sermoneta, *Un glossario filosofico ebraico-italiano del tredicesimo secolo*, Roma 1969, p. 458, nr. 173).

היתה לחקות את הדגמים של ירכי הלימוד שהיו מקובלים בגטאות של צפון איטליה. הללו – ביצירה הספרותית-תרבותית שלהם – הצטיינו ביכולת למזג שלושה אלמנטים עיקריים: עיסוק בשירה ובלשון העברית על פי כללי הבאהק והארקאדיה האיטלקיים, עיסוק בהלכה ועיסוק בקבלה.<sup>8</sup> קורקוס (ובכך החיקוי של דגמי הצפון) ביקש שבלימוד הגבוה לא תהיה כל הפידה של תכנים בין לימודי קודש ללימודי חול.<sup>9</sup> כאילו לאמר שעלי-ידי שיפור ההכנה

בסדר ושנת פקדת המשכן וכו"ל" א"ש"ר' [1791]

בו בקדש ובכליו לפרט הקטן.

וב-1793, בימי המצור של מתפרעים על הגטו קיים 'ווועד הקטן' של הקה'לה – מחמת הסכנה – את ישיבותיו בישיבה של בית די סיני' (ראה: E. Sereni, 'L'assedio del ghetto di Roma nel 1793 nelle memorie di un contemporaneo', *Rassegna Mensile di Israel*, X 1935/6, p. 117). התקיימה בישיבתו של ר' דוד סיניא, בבוא הממונה מר מנוון מן הר [Tranquillo del Monte], לאחר שהעמיד את עצמו (בסכנה) בתוך קול המתמרדים).

8 על ההיבט הפייטיסטי-קבלי שהחזיר קורקוס כמרכיב שיישי במגמה החינוכית שאפיינה את הלימוד בישיבה (המרכיב הראשון היה כאמור לימוד ההלכה, והמרכיב השני היה לימוד המקצועות 'החילוניים') יש עדות משנת 1773, ובה נאמר שקורקוס הוא הוא שקבע את המנהל לערוך תיקון ולקרוא בספר הזוהר בערב המ'לה בבית אבי הבן: 'הייה החכם השלם ואסיא דמגין וצנה, מעלת הגאון כמוה'ר מנחם חזקיה חיים קורקוס וזה'ה היה הוא וזה וזיכה את הרבים לשמור משמרת בבית הנער היו'ד בליל שמיני ללידתו כדי לישא רינה של תורה ולעורר אליהו מלאך הברית בתורה, נביאים וכתובים, ובתורה שבעל פה ובפרט בספר הזה'ר' (התעודה פורסמה בידי ברלינר, 'שריד מעיר', קובץ על יד, קראקא תרנ"ג, עמ' 12). נראה שגם אצל תלמידי של קורקוס, ש' שבת די סיני, בהסכמה שנתן לייסוד חברת אליהו הנביא שנועדה אף היא לעסוק בלימוד בימי המ'לה, ניתן למצוא תשתית קבלית מובהקת להשקפותיו ולחינוכו. לדעתו של ' שבת די סיני האל ברא עצם ירחני, שממנו נאצלה נפש כללית (anima mundi), שהיא מקור ומעיין לנפש השכלית שבאדם. נפש זו זכה ומזוקקת וניתנת לאדם מישראל לאחר המ'לה: 'הבורא לבדו / אשר גבר עלינו חסדו / קנה ראשית כל דרכו / קדם מפעליו ומהלכו / עצם אחד פשוט ירחני ונקי / אלהי צדיק / להאצילו על כל נוצר / ובצורתו כלל הצורות וצר / ואור מושכל מוביל קרא שמו / להעריצו ולרוממו / ומאותו עצם הנאצל / עצם אחר פשוט תחתיו אצל / והיא הנפש הכללית / מקור מעיין אל הנפש השכלית / ואור אצילותה והנהגתה הגיש / אל הגוף הנכבד מן החי המרגיש / והיא הנפש אשר באדם / וחי בשר ודם. / ותחת יד' השכל היא פקידה / ועל טוב מעלתה מעידה / ושומרת את הגוף להניעו / הלך להרגיעו / ולהנהיג בצדק כלל חלקיו / לשמור מצוותיו וחוקיו / קו לקו / לא זו אף זו השפיע לנו בטובו סגולת חמדתו / הלא היא תורתו / התמימה אשר בה נזכר ונתעצם נפשנו / לעבודת קונו / למען תשוב ותחזור נשמתנו הטהורה / זכה וברה / אל המקום אשר לוקחה / בשעת היצירה / מכל סיג וחללה / נקיה ומזוקקת / מאירו: כאדם פטדה וברקת / לא עשה כן לכל גוי ומשפטים בל ידעו עד שלא מד' (התעודה אצל ברלינר, 'שריד מעיר', עמ' 11). ראה גם בתקנות החברה 'מכסו ילדים', שחבריה נהגו לערוך תיקון שבועות, תיקון הושיעה'נה רבא ותיקון ערב ראש חודש (התעודה אצל מ'לאנו, 'La riposta attività di un'opera pia nel Ghetto di Roma nel settecento', *Rassegna Mensile di Israel*, XXIII (1957), pp. 319 sqq.

9 סדר הלימודים בישיבה של קורקוס היה מבוסס על לימוד ההלכה (תלמוד ופוסקים) וכן על מסורת של לימוד כתיבה ושינון פרוזה חרוזה אשר יסודותיה במטבעות לשון מקראיים, ליטורגיים, תלמודיים וכו'. ומפרוזה זו נשתמרו בידינו דוגמאות רבות. במקביל למדו התלמידים את מקצועות הtrivium (הגיון, הלצה ודקדוק), אם כי כבר לא במתכונת הימי-ביניימית, ואליהם הוסיפו כמה ממקצועות הquadrivium, בעיקר מתמטיקה ומעט אסטרונומיה. מגמת הלימוד היתה יסודית-סגנונית בורה, וזאת כנראה במקביל לדרך הלימוד שהיה נהוג בבתי-הספר הטרום-אוניברסיטאיים הלא יהודיים באותה התקופה. לימודי הרטוריקה נעשו בדרך של טבילת התלמיד בים הספרות הקלאסית, רומית כיוונית. עדות לכך ב'מאמר אקאדמי' של רבי מנחם חיים קורקוס: 'האם הראשית נעלה מן התכלית א' להפך' (ראה הלל, הערות 10 ו-12); 'לולא הכרזתו המפורשת של קורקוס בשער המאמר, איש לא היה מעלה על דעתו שחיכו-ה הרב הראשי של 'ימא בשנת

לדלול הכלכלי ההולך וגובר של הקהילה מקבילה התעוררות רוחנית, המראה סימני יצירתיות, והדומה מאוד בקוויה הכלליים לזו שאפיינה את הקהילות האחרות של איטליה במאות ה-17 וה-18. ועוד: בתעודה הראשונה ניתן לחוש ברוחות חדשות וברעיונות חדשים, שבנושכם באירופה המערבית כולה הצליחו לחדור אל מפנים לחומות הגטו.

★

★ ★

פעילותו של קורקוס בתוך הקהילה הרומית הביאה לשיפור ניכר בחייה התרבותיים של האליטה החברתית של הגטו. הזדות ליוזמתו הונחו היסודות להפצת הלימודים הכלליים ולמיזוגם המלא עם לימוד ההלכה והקבלה. ואם לפעולתו של יחיד בקרב הציבור יש משמעות (כשציבור זה מוצא ביטוי לתפישותיו ולמאיווי באישיות מנהיגיו), פעילותו של קורקוס בקרב הקהל הרומי יכולה לשמש כאחת הדוגמאות האופייניות לכך. כי הרי לכל מה ששרד מן הנכתב לאורך המאה ה-18 יש זיקה וראשיתו במרכז הישיבתית-תרבותי שהוא יסד, כבר לפני שנת 1710, כנראה על יסודות מוסד דומה, או מוסדות דומים, שעליהם אין לנו ידיעות מספיקות.<sup>7</sup> מגמתו

שאפיינה קהילה זו במשך המאה ה-18, ועד יותר במאה ה-19, שקיעה שעמדה בסתירה לקדמת התקופה (Il ghetto di Roma, Roma 1924 [?], p. 166). דברים דומים כתבו פוגלשטיין-ריגר, שקובלים על העדר פעילות ספרותית בקרב יהודי הגטו (Die Musen der DichKunst und der Wissenschaft) schienen 'sie gänzlich verlassen zu holen!' [ברלינר, תולדות, כך ב, עמ' 282]. ולדעתו של מילאנו (ראה לעיל, הערות 4,2), 'בגטו הרומי מתרחבים שמותיהם של רבנים ולא של מלומדים' (גטו יומא, עמ' 389). נראה לי שמעצם הרישום והאיסוף של תעודות שנכתבו במאה ה-18 ניתן להסיק על הימצאותה של שכבת מלומדים שהיו בני בית הן בספרות הכללית (האיטלקית!) של התקופה, הן במקורות ההלכתיים, הליטורגיים ואף הספרותיים העבריים. לעומת זאת דלה הרבה יותר הפעילות הרוחנית של בני הקהילה במאה ה-17 ובייחוד במאה ה-19.

על החינוך, העממי והגבוה, בגטו הרומי עיין מילאנו, גטו רומא, עמ' 385–389; ברלינר, תולדות, עמ' 68. אולם לא נתבררו עדיין התקיימים או, יותר נכון, לא נאספו עדיין ידיעות מספיקות על מוסדות החינוך שקדמו לישיבה שחידש קורקוס. פעילותה של ישיבה זו איננה קשורה ל'תלמוד תורה', מוסד שלמדו בו התינוקות של בית רבן, ושהיה מקביל ל'חדר' המסורתי והנפוץ בכל קהילות ישראל (על 'תלמוד תורה' הידוע ראה מילאנו, גטו יומא, עמ' 244–246, 386–388). על הישיבה עצמה, שלאחר הסתלקותו של קורקוס נוהלה תחילה בידי תלמידו, ר' שבתי בן דוד די סיני (Di Segni), ואחר כך בידי בן אחיו של זה, ר' מיכאל חיים בן אליהו סיני, יש ידיעות מפורזות פה ושם שלא ידעו לייעה אחת. כעדות להימצאותה והמשכה 'הפיס' של הישיבה עד השנים האחרונות של המאה ה-18 אפשר להצביע על כיור מנחשת שנותר לרווחת התלמידים בשנת 1791. כיור זה שימש כ'תנור' לצורך חימום האולם שבו למדו בני הישיבה בימות החורף, ועליו חקוקה הכתובת:

הכיר הזה ואת כנו/העשי

לשום כתוכ/עץ בזמנו/

להגן מציה/ממותר הלשכה נקנה

בפרנסות הזה, האדון כמ"ר

יוסף מייסיניא יצ"ו, והאדון כמ"ר

יעקב יוסף קאיכנו יצ"ו, והגזבר

שלהם, האדון כמ"ר יוסף צ"ק, יצ"ו

הכוח האדיר שהפעילה האפיפיורות על בני הגטו כ"י להוכיח את נצחון הנצרות על היהדות, וכ"י לעקור את 'הכפירה היהודית', בעקבות החלטות ועידת טרנטו, שבה הוקעו היהודים כשותף פוטנציאלי להפצת רעיונות הרפורמאציה בין המאמינים הקאתולים.

גם אם תמונה זו משקפת בקויים כלליים נכונה את מציאות חיי היהודים בגטו, נראה לי שבאשר למאה ה-18 יש לתקן לא במעט משפטי הערכה אלה. קביעות פסקניות אלה היו למעין משפט קדום והביאו מצד אחד להמעטת החשיבות שיוחסה לתעידות בנות התקופה, ומצד שני למיעוט מאמצי החיפוש אחר חומר תיעודי חדש, שממילא לא האמינו במציאותו.

מטרת הרצאתי לתקן — ולו רק במידת מה — את התמונה הקודרת, החדגונית, של חיי הגטו הרומי, כפי שזו צוירה בידי חוקרים חשובים וגדולים. הללו — בשל חלוציות מפעלם — לא היה סיפק בידם לאזן את הערותיהם הביקורתיות, ולדייק יותר בהערכתיהם.

לצורך הבהרת דברי בחרתי בשתי תעודות: האחת — בעלת אופי ספרותי כביכול — שנכתבה בשנת 1758, בתקופת שיא פריחתה של 'האסכולה' או יותר נכון — הישיבה הרומית הידועה, שיסד רבי חזקיה מנוח חיים קורקוס הצעיר.<sup>5</sup> והשנייה, הלכתית-משפטית, משנת 1831, שנכתבה בסיומה של תקופתו הזוהר של הישיבה, כשזו חדלה למעשה להתקיים. כשבעים שנה מפרידות בין שתי התעודות, והן קשורות זו בזו, הן בשל היותן מסמנות את ראשיתו ואת סופו של פרק, ובעיקר — כפי שנראה בהמשך — בשל היותן מייצגות אחדות סגנונית אחת, שמקורה בבית-יוצר אחד; אחדות המתגלה לצד סימני התמורות שחלו באותו בית אולפנה במשך שלושה דורות.

משתי התעידות האלה כשהן לעצמן אפשר כבר להסיק שהפעילות היצירתית של יהודי רומא, הן הכללית-תרבותית, הן ההלכתית — אפילו נצטמצמה בתוך החוג הסגור של בני המשפחות ששלטו בגטו — היתה גדולה בהרבה ממה ששיערכו עד כה. ועוד: פעילות זו גדולה ועשירה מאד לעומת הילות שמאפיינת את חיי הקהילה במאה ה-17,<sup>6</sup> ונראה כאילו

5 על מנוח חיים קורקוס (Tranquillo Vita Corcos), שנולד לערך בשנת 1660 והלך לעולמו בשנת 1730, ראה מילאנו, גטו רומא, עמ' 391–393. מילאנו חזר למעשה בדרך תמציתית על המידע שפרסמו לפניו על קורות חייו של קורקוס א' ברלינר, פוגלשטיין-ייגר, נאטולי, ירוקאנקי ובלאושטיין, בעבודותיהם הידועות על תולדות הגטו הרומי. ואולם חסר לחלוטין מחקר יסודי על האיש, על פעילותו הציבורית ועל כתביו. מכל מקום ראה: A. Berliner, *Geschichte der Juden in Rom*, zweiter Band, zweiter Teil, Frankfurt 1893, pp. 69–81 (להלן: ברלינר, תולדות). ראה גם: G. Sermoneta, 'Una vertenza tra i circoncisori e la Confraternita dei Compari nella Roma ebraica del primo Ottocento', *Scritti in memoria di S. Piperno Beer*, *Annuario di studi ebraici*, XI (1987), pp. 30–31 dell'estratto, note 53, 54.

6 נראה שכותבי תולדות הגטו הרומי מבקשים להתאים את תיאור חיי התרבות של הגטו להנחה כללית שהניחו מראש. לדעתם הירידה והשקיעה התרבותית של הקהילה התחילה בו כיום שהיהודים הוסגרו בתוך חומות הגטו; ההידרדרות הלכה ונמשכה והגיעה לשיאה במאה ה-18, ועם בוא המהפכה הצרפתית ולמשך המאה ה-19 משתנה הכיוון; ואילו במאה ה-17 היתה עוד איזו פעילות תרבותית וזיק' של חיי רוח. אולם א' ברלינר סבר שיהודי רומא לא חדלו מעולם לאהוד את לימודי החול, אהדה שגברה במאה ה-17 'להפליא' ולדעתו הוסיפה להיות חיה ותוססת במאה ה-18. ראה: A. Berliner, 'Dalle memorie di un giovine del ghetto romano', *Vessillo Israelitico*, LIII (1905), p. 175. נבלם עם הציפייה לשחריר, עם בוא החילון והאמאנציפאציה במאה ה-19. ראה גם את דבריו של ג' בלאושטיין: 'כל ההיסטוריונים שעסקו בקהילה הרומית תמימי דעים ביחס לשקיעה האינטלקטואלית



## התרבות היהודית ברומא במאה ה־18 לאורן של תצורות חדשות

חיי התרבות של היהודים בגטו של רומא במאות ה־17 וה־18 לא נחקרו כל צורכם. להעדר מחקרים בנושא סיבות רבות ומגוונות. מיעוט תעודות ויצירות ספרותיות (במובן הרחב של המלה) בנות התקופה שימש כיסוד להסבר היסטורי — כביכול — שניתן לדלות היבול הספרותי. לדעת כל חוקרי תולדות הקהילה הרומית במאות אלה, לחץ האפיוורות על היהודים — הן מן ההיבט הכלכלי, הן מן ההיבט הרוחני, היה כה כבד שלא נתאפשר להם לפתח ולקיים חיי תרבות.<sup>1</sup> המאמץ לשדוד כקהילה וכעם והצורך המתמשך להתגונן מפני הגזירות, האיסורים והנסיונות הבלתי פוסקים להביא את הציבור היהודי לידי המרה, מנעו למעשה פעילות שבחורגה מן הקיום היום יומי דרשה נחת וישוב הדעת.<sup>2</sup> בגטו הרומי שררו אמנם מנהגי ישראל ומסורות של יום על פי ההלכה, ונשתמר במלואו המבנה הפורמאלי של החברה היהודית; כן הוסיפה להתקיים בו מערכת לימודים ברמה נמוכה (תלמוד תורה ומעט לימוד תורני לבנים, קדור וכתוב לבנות),<sup>3</sup> אך נעלמה ממנו כל זיקה לתרבות 'כללית-חילונית', כגון זו שאפיינה את היצירה הספרותית-תרבותית של הגטאות שבמרכז-צפונה של איטליה. אף לא תמצא בו לימוד ההלכה והעיסוק בקבלה, כפי שהיו מצויים באותן המאות בקהילת ליורנו, או במזרחו של הים התיכון, ועוד יותר במזרח אירופה. וכן נעדרו מן הגטו בתי־דפוס וחיי מסחר תוססים. נראה אפוא שכל המאמץ האנושי והרוחני של יהודי רומא במאה ה־18 התמקד ביצירת 'מנגנון הגנה ארגוני',<sup>4</sup> מנוהל בידי קבוצה קטנה של פרנסים עשירים, שהצליח להילחם נגד

1 'La communauté végété misérablement, tiraillée sans répit par des besoins d'argent, haletante. Elle n'a plus ni poètes, ni savants, ni rabbins, pas même de renégats fameux' (E. Rodocanachi, *Le Saint-Siège et les juifs*, Paris 1891, p. 194).

2 A. Milano, *Il ghetto di Roma*, Roma 1964 (להלן מילאנו, גטו רומא): 'אין לצפות לדבר או כמעט לשום דבר בשני התחומים האלה (בשירה הליטורגית והדיאסקאלית, ובאמנות הרפואה), ובכלל בכל התחומים שבהם המחשבה נמצאת טרודה ואף נחלשת בשל צרות הזמן' (עמ' 389). לדעתו של מילאנו היצירה הגדולה של יהודי רומא במאות האלה מתגלית ב'עצם הישרדותם': 'בסופו של דבר העניקו לנו יהודי רומא בתקופה ההיא רק יצירת מופת אחת, והיא הישרדותם במשך שלוש מאות שנה' (עמ' 391).

3 מילאנו, גטו רומא, עמ' 386.

4 מילאנו ראה את סוד הצלחת ההישרדות הפיסית של יהודי רומא, וכן את הציר המרכזי שסביבו נרקמו תולדות הגטו במאות ה־17–19 'ביכולת הארגונית ובשירותי הסעד שהנהגת הגטו הצליחה לשכלל למניעת התלות בעולם החיצוני, וכן בדממה הזועמת, שבאמצעותה ידעו להשיב ללעג — לעתים פוצע וקָרע לב [של אויביהם]' (גטו רומא, עמ' 8).

הלימודים של ילדי ישראל באיטליה ואף בתקופת דנטו). באיטליה היהודית לא היה זה העניין  
בכפירות חילונית (מרעית הגותית ובלטריסטיה) גם בימים שיהודי שאר קבוצים דמתניין  
מסביבם באופן כמעט היסטרי. גם בתחום היחסים החברתיים עם הסביבה הנוצרית היה המצב  
באיטליה נוח קצת יותר מאשר בגרמניה ובמזרח אירופה. — וזאת על אף שאמציד של הכנסייה  
לעצמם יחסים כאלה בכל האפשר. עם זאת היה בקרב יהודי איטליה, ובמיוחד בחוגי הרבנית,  
אלמנט שברני שביקש לכלים את פירוק המסגרת הישנה ולקנוע משבר ביחסים בין החדש  
לישן. בין החוקרים והחידושים לבין המסורת, אלא שההחלף שהחליל בשני העשורים  
ראשונים של המאה היידי באיטליה, אי שנוכלס זמנית ובאופן חלקי בתקופת המסוראציה,  
לא נעצר עוד. גם ירודי איטליה נסדפו כגלי הרוח בוללוח, דקדילות החפירות והישות היהודית  
נעחה יותר ויותר לחידלון. נעשו נכחורח מעטים, כגון בדי שריל וחוגג, להשלים בין הכוחות  
הסגורים; אולם באיטליה, כמו בשאר קהילות מערב אירופה, נכשלו מאמצים אלה. — ושם  
חייבים אני לומר בדימוספיקט אהיסטירי: נדונו לבישלין מלכהדילת. שרדי השלסונות  
המחקרים רענוניי האסאנציאציה ביקשו אך לשטכט אה הזהות היהודית ולרשק אה היהודים  
לאהררים מועילים; ואילו היהודים לא השכילו לשלב אה הזכויות וההזכות האזרחיות במעשים  
שהיה בהם כדי להביא לשרידת הישות היהודית דייחורית.<sup>91</sup>

השקפותיו.<sup>86</sup> מורפורגו היה, כפי הנראה, האיש שפעל לגייס את רבני איטליה לצדו של וייזל. מעט פניותיו של מורפורגו באו לידינו, ובהן מכתביו אל ר' ישראל בנימין בסאן, רבה של רג'יו, אל אברהם יצחק קסטילו, מרבני ליבורנו, ואל הרב דאנון.<sup>87</sup> בסאן נמנה עם הרבנים שהשיבו לפניותו של מורפורגו, ותשובותיהם החיוביות באות במכתב השלישי של וייזל. שאר רבני איטליה שתמכו בוויזל היו ר' יצחק בן משה פורמיג'ני, רבה של טריאסטה; ר' שמואל ידידיה בן אליעזר נורצי, רבה של פרארה; ר' שמחה בן אברהם קאלימאני, ר' אברהם חיים בן מנחם קרקוביא, ור' אברהם בן יצחק פאציפיקו, מרבני ונציה; ר' חיים אברהם ישראל, מרבני אנקונה; ר' משה בן יעקב חי חפץ ור' אברהם חי רג'יו, מרבני גוריציה. אחדים גם בירכו את וייזל בדברי שיר.<sup>88</sup> רבנים אלה הסכימו עם וייזל ביחס למרכיב העיקרי של תוכניתו, היינו הכללת הלימודים הכלליים בתוכנית הלימודים של הנוער. ואמנם בנושא זה לא היה חידוש רב ברוב קהילות איטליה, שהרי במסגרת תוכנית הלימודים בבתי-הספר היהודיים כבר הורו לימודים כלליים בתקופת הגטו.<sup>89</sup> לעומת הרבנים שתמכו בוויזל היו, כפי הנראה, אחרים שסירבו לענות. באה לידינו תשובתו של ר' ישמעאל הכהן ממודנה, שהביע דעתו גם בעניין זה. בראשית תשובתו הוא מביע את דעתו על אודות 'סדר הלימוד' לילדי ישראל המקובל עליו. להלן הוא כותב: 'דאין לנו לבלבל מוחו של נער קטן בדברים אחרים [ממקרא ומשנה] ובללימודים אחרים של נימוסיות וטבעיות ואומנויות וכיוצא שנעשות צרות זו לזו עם לימוד התורה'. אף על פי כן הוא סבור שיש ללמד לנער 'תורת האדם, דהיינו הנהגה מוסרית'. הוא כותב שנבהל למקרא איגרתו הראשונה של וייזל והבין לרוחם של רבני מזרח אירופה שפסלו אותה. אולם לאחר שנוכח לדעת מן האיגרת השנייה שוייזל תקן ושינה את דעתו ואת תוכניותיו, אין הוא רואה בהן עוד פסול עקרוני. עם זאת הוא סבור שלימוד החכמות החיצוניות צריך להתחיל רק אחרי שימלאו לנער 'ג' שנה. הוא סבור שאם כן יהיה הדבר, 'גם גאוני פולין יסכימו ירכינו ראשם במודים דרבנן'.<sup>90</sup>

אלו הן מקצת תגובות של יהודי איטליה, ובעיקר מקרב המנהיגות הרוחנית והציבורית, לאמאנציפאציה 'להשכלה בדור הראשון, בימי התיקונים של יוסף השני, המהפכה הצרפתית ונפוליאון. חלק מיהודי איטליה, לצד היהודים הפורטוגזים בדרום צרפת, היו האלמנט בקרב יהודי מערב אירופה שהיה מוכן יותר מכל ציבור יהודי אחר להסתגל לשני התהליכים ההיסטוריים הללו. אלא שגם באיטליה לא התרחשו הדברים ילא זעזועים פנימיים וחיצוניים. גם כאן אי אפשר היה לשנות סדרי, סדרי חיים ומחשבה, מיום אחד למשנהו. נכון שבקרב יהודי איטליה לא היתה רפורמה בתחום החינוך היהודי מעשה כה מהפכני כמו בגליציה ובחלקים אחרים של האימפריה ההאבסבורגית, שהרי לימודי חול לא נעדרו מעולם מסדר

86 כתב-יד באוסף אדלר, 'בסמינר התיאולוגי ב'ויורוק', מס' 2492, ותיאורו אצל ריבקין, שם, עמ' קמג ואילך.

87 לא נתברר לי מיהו.

88 על הרבנים הנ"ל ראה Mortara, *Indice*, passim.

89 ראה סימנסון, 'החינוך היהודי במאות ה'ז"ח', איטליה, האנציקלופדיה לוגולדות החינוך, ירושלים 1962, עמ' 405-409; ש' אסף, מקורות לתולדות החינוך, ד חלקים, ת"א 1931 ואלך, בייחוד ח"א וח"ב.

90 שו"ת זרע אמו, ח"ב, ס' קז.

נוסף. תוכניתם של אנשי טריאסטה יצאה מן המחשבה אל הפועל, והם הקימו בעירם 'בית-ספר "רג'ל", או "תלמ"ד תורה". תוכנית הלימודים היתה מושתתת על ההנחיות ב'צו הסובלנות' ועל התוכנית של וייזל.<sup>81</sup> גם אל משה מנדלסון פנו אנשי טריאסטה בבקשת עצה, ומנדלסון ענה לסופר הקהילה, יוסף חיים גאליגו.<sup>82</sup>

בנסיבות אלה אין זה פלא שוויזל פנה אל יהודי איטליה בבקשת סיוע נגד הרבנים שהתקיפו אותו ואת תוכניו. ואמנם לא אכזבו אותו יהודי איטליה ורבניהם. בראש המסייעים האיטלקים לויזל עמד אליה מורפורגו, מחסידי תוכניתו של הקיסר יוסף השני. הוא נמנה עם ידידי מנדלסון, הגה בעצמו תוכניות לימוד לילדי ישראל ברוח ההשכלה ותוכניות הקיסר יוסף השני, והיה בן ברית טבעי לויזל ולחוגי המשכילים.<sup>83</sup> במכתבו אל משה מנדלסון הוא מפרט את תוכניותיו הספרותיות, הכוללות פרסום ספרות מופת של חכמי ימי-הביניים ומשורריהם.<sup>84</sup> מורפורגו תרגם את 'דברי שלום ואמת' לאיטלקית, ופרסם את התרגום בדפוס בשם: *Traduzione di Elia Morpurgo de' discorsi ebraici di Tolleranza e Felicità diretti da Naftali Herz Weisel agli ebrei dimoranti ne' domini dell'Augustissimo Imperatore Giuseppe II il Giusto con le note del traduttore*, Gorizia 1783. למורפורגו נודמן גם מגע ישיר עם אחד מתלמידי מנדלסון, הרץ הומברג, ששימש זמן מה בגוריציה בתפקיד מורה בבית-הספר המקומי.<sup>85</sup> אולם יותר מכול נמשך, כאמור, לשיטתו של וייזל, ובעצמו חיבר מסה בשם 'איגרת אוגרת', המתוארת כ'מעין דברי שלום ואמת'. הוא כתב אותה 'לבקשת ידיד בחור וטוב' בשנת 1782, ובה הוא מביע את השקפת עולמו, שכולה הזדהות עם וייזל ועם

81 'Regole per la direzione della scuola pia normale sive Talmud Tora dell'università degli ebrei di cancelliere, Giuseppe Trieste', Gorizia 1783 (חתום עליה Vita Galligo של הקהילה); וביום 3.5.1783 בצו ממשלתי. תולדות המוסד: V. Castiglione, *L'Istituto*; S. Sabbadini, *I primi passi della scuola ebraica Triestina — Per Nozze Levi — Morpurgo*, Trieste 1916. וראה גם 'ד' קארפי ומ' יונת, 'יומן מסעותיה של מורה יהודיה מטריסט לירושלים', קובץ ביה"ס לחינוך של אוניברסיטת וינא, ת"א 1982, עמ' 1 ואילך. וייזל כתב לטריאסטה את האיגרת השנייה ב'דברי שלום ואמת' וכן תשובה למכתב שכתבו אנשי טריאסטה למשה מנדלסון. תשובה זו נדפסה ב'כרם חמד', א (1833), עמ' 5 ואילך. מכתב שלישי נדפס אצל ייבקינד, 'אליה מורפורגו מסייעו של וייזל במלחמת ההשכלה לאור זעזועות חדשות בצרף מבוא והערות', ספר הזכרון לפריידוס, ניריורק 1929, עמ' קלח-קנט.

82 תשובתו של מנדלסון פרסמה בידי ב' דינגורג, 'מנדלסון והמחלוקת בדבר ספרו של וייזל: "דברי שלום ואמת"', ק"ת ספר, ב (1926), עמ' 155–157. וראה תיקונים של 'ייבקינד', שם, עמ' קמו.

83 על מורפורגו ראה 'ייבקינד', שם; P.S. Colbi, 'Elia Morpurgo capo della nazione ebraica di Gradisca', *RMI*, XLVI (1980), pp. 179–188; Del Bianco Cotrozzi, *La comunità*, pp. 121f.; N. Vielmetti, 'Elia Morpurgo di Gradisca protagonista dell'illuminismo ebraico', *Gli ebrei a Gorizia*, pp. 41–50. המשפחה ראה: E. Morpurgo, *La famiglia Morpurgo di Gradisca sull'Isonzo*, Padova 1909. ותוכנית הלימודים של מורפורגו נדפסה ב'מאסף' לשנת תקמ"ו, עמ' ס"עז; ושם גם 'דברי חכמה ומוסר' שלו לתלמידים (עמ' קלא ואילך).

84 ריבקינד, שם, עמ' קמו ואילך; M. Mendelssohn, *Gesammelte Schriften*, Berlin-Stuttgart 1929, XVI, p. 281; A. Altmann, *Moses Mendelssohn — A Biographical Study*, London 1973, pp. 477f.

85 Vielmetti, 'Elia Morpurgo', pp. 44f.; וראה: Mendelssohn, *Gesammelte Schriften*, XIII, No. 636

היו מעורבים במעשיהם, ומהם שהיו מסוגרים בד' אמות של עולמם.<sup>76</sup> קולונייה היה מן האישים הפעילים בפאריס בתקופת האסיפה של שנת 1806 והסנהדרין, ועמד גם בראש הקונסיסטוריה. הוא היה מחסיניו הנלהבים של נפוליאון, ייסד לאחר מכן שיטת הוראה של התנ"ך, אולם בו בזמן היה שמרני בכל הנוגע לרפורמה. לא כן, דרך משל, רומניז, אף הוא מחסידיו של הקיסר וממחברי שירי הלל עבריים לכבודו.<sup>77</sup> פריצי, אף שמתח ביקורת שהיתה מופנית גם כלפי פנים והיה מחסידי ההשכלה, התנגד בתוקף להתבוללות ולפירוק המסגרות היהודיות המסורתיות. מטעם זה אף ביקש לשמור על הלשון העברית ועל ידיעוה בפי הדור הצעיר, ועל המסורת. גם את הקשר לירושלים ולארץ-ישראל ביקש לקיים. עם זאת הטיף לסובלנות בענייני דת והתנגד לקנאות.<sup>78</sup> מגמות אלה ביקש להוציא אל הפועל בחינוך הדור הצעיר, ונתן להן ביטוי בכתביו, שרבים מהם נכתבו בטריאסטה, שבה חי ופעל במחצית השנייה של חייו.

בטריאסטה היתה קהילה יהודית קטנה עד אמצע המאה השמונה-עשרה. מאז ואילך התפתחה הקהילה בצעדים גדולים. באמצע המאה היה מספר היהודים עדיין כמאתיים, בסופה עבר את האלף, וכעבור עוד עשרים שנה כבר הגיע לאלפיים.<sup>79</sup> קשרים הדוקים היו לה עם שתי קהילות קטנות: גוריציאה וגראייסקה. יהודי טריאסטה קיבלו את 'צו הסובלנות' של הקיסר יוסף השני בברכה רבה יותר ממרבית הקהילות האחרות שעליהן חל. אף ניסוחו כאן היה 'ליבראלי' יותר, וזמן לא רב לאחר מכן, בשנת 1785, בוטל בטריאסטה הגטו באופן פורמאלי.<sup>80</sup> בתנאים אלה היה זה אך טבעי כי באיזור זה של היישוב היהודי באיטליה תימצא קרקע פורייה להתפתחותה של ראשית ההשכלה, ובפרט בתחום החינוך. צעד בכיוון זה היתה תוכניתה של קהילת טריאסטה להקים בית-ספר יהודי שילמיו בו לימודי קודש וחול. באותם הימים ממש התקבל בטריאסטה חיבורו של נפתלי הירש וייזל, 'דברי שלום ואמת לקהל עדת ישראל, הגרים בארצות ממשלת הקיסר הגדול האוהב את בני האדם ומשמח את הבריות יאזעפוס השני יר"ה'. יהודי טריאסטה התלהבו מהחיבור ומן ההצעות החינוכיות שנכללו בו, וכתבו ברוח זאת למחבר. וייזל ענה ליהודי טריאסטה באיגרת תשובה, הגן על התזה שלו ופירט אותה פירוט

76 ראה ח' שירמן, 'לתולדות השירה והדראמה העברית, ב, ירושלים 1979, על האחים לוצאטו ועל רומנילי. ראה גם: V. Colorni, 'Shemuel Aron Romanelli a due secoli dalla nascita', *Judaica Minora*, Milano: 1983, pp. 507–514. לעומת זאת נדמה שאין להותייחס ברצינות לתזה של I. E. Barzilay, 'The Italian and I. E. Barzilay', *PAAJR*, XXIX (1961), pp. 17–54. עם זאת ברור שיהודי איטליה לא היו זקוקים להשפעת ברלין, כדברי שד"ל כי 'מגולסון השפיע מונט מאור על יהודי איטליה שלא היו מעולם מתרחקים מחכמה ודעות' (התרגום העברי 'מובא אצל דינבורג, שם, עמ' 247).

77 ראה שירמן, שם ובמאמר הנ"ל של דינבורג, עמ' 250 ואילך.

78 ראה דינבורג, שם, והמובאות המפורטות מ'פתח עינים'.

79 I. Zoller, 'La comunità israelitica di Trieste', *Metron*, III (1923), pp. 521–555.

80 על יהודי טריאסטה, גוריציאה וגראייסקה ראה: R. Curiel, 'Gli ebrei di Trieste nel secolo XVIII', *RMI*, XIII (1938), pp. 239–255; N. Vielmetti, 'Die Grundungsgeschichte des Collegio Rabbinico in Padua', *Kairos*, XII (1970), pp. 1–30; G. Cervani & L. Buda, *La comunità israelitica di Trieste nel secolo XVIII*, Udine 1973; M. Stock, *Nel segno di Geremia — Storia della comunità israelitica di Trieste dal 1200*, Udine 1979; *Gli ebrei a Gorizia e a Trieste tra "Ancien Regime" ed emancipazione — Atti del convegno Gorizia, 13 giugno 1983*, Udine 1984; M. Del Bianco Cotrozzi, *La comunità ebraica di Gradisca d'Isonzo*, Udine 1983.

פרנאנדו היה אחד הקיצונים שבמציעי התיקונים בדת היהודית באיטליה. אולם גם יהודים אחרים, בני הדור ההוא, שהיו מתונים הרבה יותר ממנו, ביקשו להכניס שינויים מסוימים בדת ובפולחן. עם אלה נמנה בן-ציון הכהן פריצי, שכבר הזכרתי אותו בקשר לכתב ההגנה שלו בפני התקפות הרוזן ד'ארקו. עוד בשנת 1789 הוא פרסם ספר בשם 'מסה שבה נבחנים המנהגים והבזיונות של היהודים במקומות הקדושים וחפציהם, ומוצע איך להפוך אותם למועילים לחברה'.<sup>72</sup> בחיבורו זה מותח פריצי ביקורת על האמונות הטפלות ביהדות ועל ההסתגרות היתרה שהיהודים מסתגרים בפני העולם החיצוני. כמו כן הוא מונה את כל מנהגי היהודים העומדים בסתירה למצוות התורה, לכבוד הציבור ולהיגיינה. הוא מעביר את שבט ביקורתו על בתי-הכנסת, על צורתם החיצונית, על הפאר הרב (והמיותר לדעתו) של קישוטם. הוא מתלונן גם על ההתנהגות הבלתי הולמת של המתפללים. בחלק השני של החיבור דן פריצי בתפילות, בקריאה בתורה ובענייני פולחן אחרים. ובחלק השלישי הוא שופך חמתו על הדרשות והדרשנים.<sup>73</sup>

פריצי היה כאמור מחבר פורה, שפרסם עשרות ספרים בנושאים יהודיים, בעיקר בתחום הרפואה, רובם באיטלקית ומיעוטם בעברית. אחד מהקבוצה השנייה הוא חיבורו 'פתח עינים', 'והוא פירוש עפ"י הפילוסופיה האמיתית על הרבה מאמרי רז"ל בעין ישראל'.<sup>74</sup> הספר מכיל פירושים והסברים למאמרי 'עין ישראל', מספרי היסוד של מערכת החינוך היהודית באיטליה. חיבורו של פריצי תואר בזו הלשון:

בדרך זו נותן לנו [פריצי] את עולמם הפנימי של יהודי איטליה, כפי שהוא משתקף ונראה בעיניו של משכיל בן הדור, שעל אף היותו מן ה"עילויים" בילדותו, מן המצטיינים בצעירותו ומן המפורסמים בימי עמידתו – נשאר בכל הזמן "איש היושב בתוך עמו", השומר על פכחותו של אדם נבון ומתון, שגזהר לא לפרוש מן הציבור לא רק במעשיו אלא אף בדימויו ובהגיונותיו.<sup>75</sup>

פריצי, שמואל אהרון רומנילי, אפרים ויצחק לוצאטו, אברהם חי קילוני וחבריהם הם דור ראשון להשכלה באיטליה. מהם שעמדו בקשר עם התנועה בברלין ובשאר מרכזים במערב ואף

ערך וכי הוא פוגע בדת היהודית והקתולית. הגמון ליבורנו שיתף פעולה עם הקהילה נגד פרסום הספר. מצורפת שם חוות דעת שלילית בעניין החיבור.

*Dissertazione in cui si esaminano gli usi ed abusi degli ebrei nei luoghi ed effetti sacri e si propone* 72  
1789 *la maniera di renderli utili in società*, Milano 1789. וראה סימנסון, היהודים במנטובה, ב, עמ' 538.  
D. Nissim, 'Modernità', pp. 279f.

Nissim, 'Modernità', loc cit. 73

ח"א, ליבורנו 1815; ח"ב, ליבורנו 1816; ח"ג, ליבורנו 1825; ועוד ד' חלקים, שהופיעו 1839–1841 74  
(מהדורה ב, בז', חלקים, ליבורנו 1878–1880). ראה: Nissim, 'Modernità', p. 290; ב' דינבורג, 'בן-ציון רפאל הכהן פריצי וספרו "פתח עינים" (לדמותה של "ההשכלה" באיטליה)', תרכ"ז, כ (תש"י), עמ' 241–264 (הופיע באיטלקית בקיצור בשם, 'Ben Zion Refael Frizzi e la sua opera Petach enaim', RMI, XVII (1950), pp. 121–129

דינבורג, שם, עמ' 243. 75

וחול.<sup>67</sup> פורמיג'יני פעל בעניין זה ברוח אחת גם עם כרמי, שאתו לא היה תמים דעים בכול. נראה כי פורמיג'יני היה קיצוני מכרמי בנכונותו לעשות ויתורים לדרישות של נפוליאון. על רקע זה אף התנגש עם רבני איטליה. במקרה אחד לפחות אמר עליהם דברים קשים, ומסתבר שעמדותיו של רב עירו, ר' ישמעאל הכהן, היו לנגד עיניו.<sup>68</sup>

לאחר שנסתיימו דיוני האסיפה והסנהדרין ופורסמו צווי נפוליאון, כולל ה'פקודה המחפירה', אורגנו גם באיטליה הקהילות בצורת קונסיסטוריות ויושמו שאר ההוראות. תחולת ה'פקודה המחפירה' בוטלה לגבי חלק מקהילות איטליה ובראשן ליבורנו.<sup>69</sup> תמורות אלה גרמו לאחדים מיהודי איטליה לחשוב שהגיעה אחרית הימים ונתגשם אביב העמים גם ליהודים. אחד מיהודי איטליה שהרחיק לכת מבחינה זאת היה אהרון פרנאנדו מליבורנו. הוא נמנה עם אותה קבוצה של מהפכנים יהודים שהאוסטרים הגלו בשנים 1799–1801. בשנת 1810 פרסם את החלק הראשון של ספרו בשם 'תוכנית פילוסופית בדבר רפורמה גמורה של הפלחן ושל החינוך הפוליטי-מוסרי של העם היהודי'.<sup>70</sup> תוכניתו של פרנאנדו כללה הצעה לצמצם את מצוות היהדות לשישים, לבטל את רוב המצוות הנוגעות לפולחן, להפוך את היהדות לאמונה דיאסטית. פרנאנדו שימש כמורה בליבורנו, ונתמנה לפקיד ממשלתי בימי נפוליאון. הקיסר נחשב בעיני פרנאנדו כמגשים תקוותיה של האנושות, ומכאן שעם ישראל מחויב לחשוב על רפורמה של הדת היהודית. הקהילה היהודית בליבורנו וההגמון המקומי פנו אל השלטונות ותיארו את הספר כמסכן את הדת. הם ביקשו להקים ועדה שתבדוק אותו. אחרי התדיינות ממושכת השיגה הקהילה את מבוקשה בשנת 1814: הרפסת הכרך השני נאסרה ומהדורת הכרך הראשון הוחרמה בידי המשטרה. הקהילה רכשה מידה את המהדורה ושרפה אותה. עותק יחיד היה בידי יצחק רג'י, וממנו עבר לידי ברלינר.<sup>71</sup>

67 Padoa, 'Reggio', pp. 131f.; Id., 'Una lettera', pp. 73f.

68 בקי, 'אוסף חדש', עמ' 53.

69 G. Laras, 'Le Grand Sanhédrin de 1807 et ses conséquences en Italie, organisation des consistoires et reactions des communautés', in: *Le Grand Sanhédrin* (cit. n. 47), pp. 101–118; S. Schwarzfuchs, 'Les communautés italiennes et le Consistoire Central (1808–1815) — un inventaire de leur correspondance', *Michael*, I (1972), pp. 109–162.

70 *Progetto filosofico di una completa riforma del culto e dell'educazione politico morale del popolo ebreo*, Tomo primo, Tiberiade, anno della creazione del mondo 5570. Era volgare 1810 ש'טבריה אינה אלא אנקונה.

71 אזכור ראשון של החיבור בספרות בידי ריג'ו, התורה והפילוסופיה, וינה 1827, עמ' 148; הנ"ל מביא את תוכן הספר ב-"*Israelitische Annalen*" של יוסט, ג (1841), עמ' 1 ואילך. תיאור מפורט יותר והשתלשלות העניינים בליבורנו על-פי מסמכי ארכיון הקהילה שם: A. Berliner, *Aus meiner Bibliothek*, Berlin 1898, pp. 16–18. בארכיון הקהילה בפירנצה (IV) 137 (צילום בארכיון המרכזי לתולדות העם היהודי, HM 630) תיק קטן בשם "Progetto filosofico di una completa riforma del culto". בתיק מכתב מפקיד ממשלתי בליבורנו, מיום 14.12.1814, אל ד"ר צ'זארה לאמפרונטי, מראשי קהילת פירנצה. במכתב תיאור השתלשלות העניינים החל בשנת 1810. המו"ל גיבאני מארונגי התלונן על קהילת ליבורנו, שלא עמדה בהתחייבותה לפצות אותו על הנזק שנגרם לו בשל גניזת הספר. המו"ל מבקש שיעשה אחד משניים: או שיתירו לו להפיץ את המהדורה, או שהקהילה תפצה אותו. הפקיד מבקש מלאמפרונטי עצה כיצד לנהוג. לאמפרונטי כתב לקהילת ליבורנו ב-16 באותו החודש (המכתב אינו בתיק), וראשי קהילת ליבורנו ענו לו ב-19 בו. הם מכחישים שהתחייבו לפצות את המו"ל. הם טוענים שהספר חסר

חינוכו במסגרת המסורתית של קהילת מודנה, ועם זאת הפגין פתיחות לצורכי העת החדשה וההתחדשות ולשילוב היהודים במערכת חברתית רחבה יותר, תוך שמירה על קווי אופי מסיימים ונאמנות לתורת משה.<sup>59</sup> פורמיג'יני נפגש עם נפוליאון בונאפארטה ואף נשא ונתן אתו בעת מסע הכיבוש שלו באיטליה בשנת 1796/7.<sup>60</sup> כבר בראשית 1797 נתמנה פורמיג'יני ל"בוחר" מטעם מועצת העיר (comizio decurionale), אולם נאלץ להתפטר מיד מתפקידו בעקבות לחץ הגורמים האנטי־יהודיים.<sup>61</sup> פורמיג'יני היה חסיד האמאנציפאציה ליהודים, ובתור כזה תמך גם ביישום כל המסקנות שנבעו מן המעמד החדש של היהודים — כולל החובות האזרחיות, כגון השירות בצבא וכיוצא באלה.<sup>62</sup> פורמיג'יני נבחר ליצג את מודנה בקונגרס רג'יו והיה חבר במועצה המחוקקת של הרפובליקה הציספאדאנית. הוא נטל חלק פעיל בניסוח החוקה של הרפובליקה. בהזדמנות זאת הגן על חופש הפולחן היהודי ועל מעמדה של הדת היהודית. כתוצאה ממאמציו נקבע בחוקה סעיף שנוסחו: 'בכל הרפובליקה הציספאדאנית נוהגים היהודים על פי דתם, כמקובל בכל מקומות מושבותיהם'.<sup>63</sup> בפעילותו זו נסתייע פורמיג'יני בידי חברו ממנהיגי הקהילה ברג'יו, משה בנימין פואה, הידוע כביבליופיל ומוכר ספרים, יהודי חשוב באיטליה במאה ה־18.<sup>64</sup> פורמיג'יני היה אחד הנציגים האיטלקים באסיפה בפאריס ובסנהדרין, ועמד בקשרים הדוקים עם אנטוניו אלדיני, ששימש כ'מזכיר המדינה' של 'מלכות איטליה', ומקום מושבו היה בפאריס.<sup>65</sup> פואה שלח מכתב אל פורמיג'יני בפאריס והביע בו את התקווה שנפוליאון יירתע ילא ידרוש מן היהודים רפורמה דתית קיצונית. עם זאת הוא סבור שמי שמשרת את הקיסר, במישרין או בעקיפין, אינו חייב בקיום כל המצוות, ובלבד שהדבר לא יהיה כרוך בעבירה על תורת משה.<sup>66</sup> בשלבים האחרונים של פעילותו הציבורית, באחרית ימיו, הקדיש פורמיג'יני את מאמציו לחינוך הנוער היהודי. גם בעניין זה שיתף פעולה עם פואה וכן עם אחיו שלמה. המאמצים נשאו פרי אחרי מותו של פורמיג'יני. בסוף שנת 1812 הוקמה ברג'יו גימנסיה יהודית, ששאפה לשלב באופן הרמוני לימודי קודש

--

59 לפי: L. Padoa, 'La famiglia Formiggini a Modena', in: *Angelo Fortunato Formiggini un editore del: novecento*, a cura di L. Balsamo e R. Cremante, Bologna 1981, pp. 45-54. שנוזכר להלן מבוססים בעיקרם על התעודות של ארכיון משפחת פורמיג'יני במודנה: Biblioteca Estense di Modena, Archivio familiare Formiggini. Modena 1932. חלק גדול מארכיון המשפחה אבד, כולל הארכיון העסקי של המשפחה והעתקי המכתבים של משה פורמיג'יני. החלק שהשתמר מכיל מכתבים שנכתבו למשה פורמיג'יני בעת מושב הסנהדרין בפאריס. צילומו של חלק זה ב'ארכיון המרכזי של העם היהודי', HM 5445. תיאור חלק זה של האוסף: ר"ב בקי, 'אוסף חדש של תעודות על יהודי איטליה בימי נפוליאון', ציון, 2 (1942), עמ' 51-54.

60 Padoa, 'La famiglia', p. 49

61 Padoa, 'Reggio', p. 110

62 שם, עמ' 112.

63 שם, עמ' 113 ואילך.

64 חי בשנים 1729-1822. ראה עליו, Padoa, *Gli Ebrei*, pp. 223f.; Mortara, *Indice*, p. 23; Balletti, *Gli Ebrei*, pp. 114f.; Id., 'Una lettera' גילו ובשל כך נבחר כרמי (ראה לעיל). הוא היה צריך ליצג את קהילת רג'יו בפאריס, אולם סירב מפאת

59 E. Loevinson, 'Antonio Aldini e gli ebrei', *RMI*, VIII (1933), pp. 47-59

66 Padoa, 'Una Lettera', p. 71 (על־פי מכתב בארכיון פורמיג'יני. ראה לעיל, הערה 59).



הנציגים שעומדים לערוך רפורמה בפולחן היהודי, הביע כרמי את הזדעזעותו מתוכניות כגון אלה. הוא מבקש מראשי קהילת רג'ו להעמיד 'עשרה מתענים' כדי שיברוך יתברך למען חסדיו הגדולים יתן בלב הקיסר ושריו ויועציו רחמנות לעשות טובה עמנו ועם כל בית ישראל אחינו.<sup>54</sup> כרמי גם איננו מתלהב מן ההצעה לארגון מחדש של הקהילות בקונסיסטוריות.<sup>55</sup> עם זאת הוא מודה לראשי הקהילה על שלא שלחו לו את תשובות ר' ישמעאל הכהן על שתיים-עשרה השאלות של הקיסר, כי הן רק יכבירו על מצפוננו ואילו הוא ממילא לא יוכל לשנות את עמדתו.<sup>56</sup>

ואמנם עמדו תשובותיו של ר' ישמעאל הכהן בסתירה גמורה לעמדת רוב נציגי היהודים בפאריס. ר' ישמעאל הכהן, רבה של מודנה, הוזמן לאסיפה בפאריס, אולם סירב לנסוע על שום גילו המופלג. עם זאת ראה חובה לעצמו להשיב על השאלות בכתב — וכן עשה.<sup>57</sup> לשאלה בדבר ריבוי נשים על-פי דיני ישראל ענה שהדבר מותר, אולם ההיתר בוטל דה פאקטו על-ידי חרם דרבנו גרשום. לשאלה אם גט יהודי תופס מבלי שבוצעו גירושין על-פי חוקי המדינה השיב: 'שורת הדין נותנת שחייבים אנו להרכין ראשנו לכל חוק המלכות של המלך שאנו תחת ממשלתו'. בעניין נישואי תערובת פסק חד וחלק שאינם תופסים על-פי דיני ישראל. לקבוצת השאלות השנייה, בדבר יחס היהודים למדינה, לשירות הצבאי ולשאר האזרחים שאינם יהודים, ענה (שלא כדברי ההתרפסות של האסיפה והסנהדרין), שאף שהצרפתים הנוצרים אינם אחים יש להתייחס אליהם בחיבה, יש לראות בארצות הגלות מולדת, ויש לשרת בצבא אם חוקי המדינה דורשים זאת. גם לקבוצה השלישית, בדבר בחירת הרבנים וסמכויותיהם, השיב מתוך סטייה מתשובות הנכבדים, וביסס דבריו על ההלכה והמסורת. כיוצא בזה נהג ביחס לקבוצה הרביעית: משלח ידם של היהודים ועניין הריבית. בסיום דבריו כתב ר' ישמעאל הכהן: 'תכלית העילה מכל הדברים הנכתבים לעיל באמת היא להראות העמים והשרים את יופי תורתנו הקדושה ותקנות חז"ל, דלא משום איבה ושנאה נתקנו אלא לגדר ולסייג לתורתנו הקדושה כדי שנוכל לקיימה'.<sup>58</sup>

בעוד שר' יעקב ישראל כרמי ניסה לנקוט דרך אמצעית ור' ישמעאל הכהן ייצג בתשובותיו את הקו השמרני, נמנה נציג אחר של קהילות איטליה בפאריס, משה פורמיג'יני ממודנה, עם אלה שביקשו להיענות לדרישות הקיסר ולהטות את כף המאזניים של דיוני האסיפה לכיוון זה. משה בן ברוך (בנדרט) פורמיג'יני נולד במודנה בשנת 1756 ומת ב-1809. הוא קיבל את

54 שם, עמ' 32.

55 שם, עמ' 86, 110 ואילך.

56 שם, עמ' 72, 81 (וראה להלן). הוא מתאר את עמדתו של ר' ישמעאל הכהן כבלתי 'פוליטית', וטוען כי 'כל העל-נחשב יפניו קל-לפת השום וכידוע ומכירו קאמינא, ודי לחכימא'. בעמ' 116 נזכרת דאגתה של קהילת ליבורנו לרגל היוודע תשובת ר' ישמעאל הכהן.

57 התשובות פורסמו מתוך שני כתבי-יד (בספריית הסמינר התיאולוגי בניו-יורק ובאוסף הפרטי של פליקס לוי משיקאגו) בידי 'רוזנטל', 'תשובות ר' ישמעאל ב"ר אברהם יצחק הכהן, רבה של מודינא, על י"ב השאלות של הקיסר נאפוליטן', תלפיות, ד, עמ' 565–581, ומשם ב'מחקרים' של הג"ל, 2 חלקים, ירושלים 1966, ב, עמ' 513–532.

58 שם, עמ' 532.

הקיסר להמליץ על נישואי תערובת ולעורדם. לעומת זאת נכנע לדרישתו של הקיסר והכריז שחיילים יהודים פטורים מקיום מצוות שאינן עולות בקנה אחד עם תנאי השירות. בינתיים המשיכה האסיפה בדיוניה, שכללו את הארגון מחדש של הקהילות היהודיות, גם אלה שבאיטליה, בקונסיסטוריות. בסוף כל הדיונים האלה פרסם הקיסר שלושה צווים: האחד נותן תוקף חוקי להחלטות של הנציגים היהודים; השני דן בהקמת הקונסיסטוריות; והשלישי ידוע בשם 'הפקודה המחפירה', ובו שמיטת חובות שחבים נוצרים ליהודים והטלת מגבלות על חופש המסחר של היהודים. לאחר מכן הוצאו חלק מיהודי צרפת ואיטליה מכלל תחולת ההוראה הזאת.<sup>47</sup> השתתפות יהידי איטליה באסיפת הנציגים הגיעה לכדי 25% בקירוב, ובסנהדרין ל-33%. שני הסגנים של נשיא הסנהדרין היו איטלקים: יהושע בן-ציון סיגיי ואברהם חי קולונה.

באסיפה ובסנהדרין הובעו, כאמור, דעות שונות מצד המשתתפים; רק בהחלטות נשמרה חזית אחידה, וזאת תוך הכנעה יתרה לרצונו של נפוליאון. לצד בעלי עמדה קיצונית בזכותם של רפורמה בפולחן היהידי ונישואי תערובת, שתמכו בה בעיקר הפורטוגזים מדרום צרפת ובראשם פורטאדו, נכחו בפאריס גם נציגים שהתנגדו לכל ויתור בתחום הדתי. בקרב הנציגים מאיטליה היו בעלי דעות מכל קשת ההשקפות. אחד מהם, יצחק שמואל אביגדור מניצה, אף הרחיק לכת מכולם בהתרפסותו. ניצה סופחה אמנם בעת ההיא לצרפת (1792–1814), אולם לפני כן ואחריו כן היתה חלק מדוכסות סבויה. אביגדור שלט בצרפתית ובאיטלקית, ולכן שימש גם מתורגמן באסיפה. הוא הציע להודות לכנסייה הקתולית ולאפיפיור על רוב החסדים שגמלו ליהודים במשך הדורות. ההצעה נתקבלה ונרשמה בפרוטוקול הדיונים.<sup>48</sup>

לעומת זאת נקטו נציגים אחרים עמדה יותר מתונה. אחד מהם היה נציגה של קהילת רג'יו, רבי יעקב ישראל כרמי (1767–1849). הוא השתתף באסיפת הנכבדים היהודים ובסנהדרין. לאחר שובו לרג'יו כיהן שם ברבנות. הוא יזם והקים בית-ספר יהודי.<sup>49</sup> נראה שיחסיו עם נציג איטלקי אחר, משה פורמיג'יני ממודנה הסמוכה לרג'יו, היו מתוחים.<sup>50</sup> כרמי התנגד להצעה להתיר נישואי תערובת, ועל אחת כמה וכמה לעורר אותם.<sup>51</sup> גם בעניין ההלוואה בריבית הסתייג, לפחות לכתחילה, מעמדת הרוב.<sup>52</sup> הוא התייחס בחשד לנציגים הצרפתים, אך הסתיר יחס זה במכתביו לקהילה ברג'יו, וביקש לשמור דבריו בסוד.<sup>53</sup> כאשר נפוצו שמועות בקרב

47 שם, שם, וכן B. Blumenkranz et A. Soboul (eds.), *Le Grand Sanhédrin de Napoléon*, Toulouse 1979.

48 הדבר היה בשיטתו 5 בפברואר 1807. ראה: Tama, *Organisation*, pp. 314f.

49 מבוא למהדורת B. Ballelli, *Gli Ebrei*, Reggio 1905; *Lettere del Rabbino Maggiore Jacob Israele Carmi*, Ebrei, p. 240.

50 הוא כותב למשל ששוחח עם פירמיג'יני ב'שמביר', ושפורמיג'יני הביע רצון לעשות כל אשר ביכולתו 'pel sostegno decoroso della nostra santa religione' ו'יהי רצון שיהיה תוכו כבדו אמן' (*Lettere*, pp. 19f.). ראה גם שם, עמ' 125.

51 שם, עמ' 22 ואילך.

52 שם, עמ' 26 ואילך.

53 'Devo per altro confessare alle SS. LL. non per farmi un merito, ma per sollevare il loro religioso animo, che, posto il congresso, che doveva qui tenersi sui noti articoli, fu una vera provvidenza che sieno stati chiamati anche gli Italiani, e Dio ne guardi se la nostra direzione fossa stata affidata definitivamente ai nostri nazionali i quali meritano veramente (Op. cit., p. 28) שרפה בני צרפת

ברביית של יהודי אלזס. לא אכריע כאן בשאלה אם זה היה המניע העיקרי שגרם לנפוליאון לקרוא לאסיפת היהודים בפאריס, או אם היו לכך סיבות נרחבות יותר; מכל מקום עניין הריבית היה מרכיב חשוב בכל דיוני ממשלתו של הקיסר בנושא היהודי.<sup>45</sup> ביום 30 במאי 1806 ציווה, כידיוע, נפוליאון לכנס אסיפה של רבנים ומכובדים יהודים בפאריס, ולה הוצגו שתיס'עשרה שאלות. מתוך התשובות צריך היה להתברר לשלטונות אם ניתן להכניס תיקונים במצבם של היהודים על-ידי שילובם בחיים האזרחיים. בהזדמנות זו תבעו השלטונות שמיטת חובות שחבים ליהודי אלזס למשך שנה אחת.<sup>46</sup> שתיס'עשרה השאלות שהופנו לבאי האסיפה התחלקו לארבע קבוצות. הקבוצה הראשונה נגעה להתאמה בין המשפט העברי והכללי, ובאו בה השאלות הבאות: (1) האם מותר ליהודי לשאת יותר מאשה אחת? (2) האם הגירושין מותרים על-פי דיני ישראל, ואם כן — האם הגירושין תופשים בלי פסיקתם בידי בתידין המדינה? (3) האם מותרים נישואי תערובת בין יהודים לנוצרים? נושא הקבוצה השנייה היה יחס היהודים למולדת הצרפתית ולאזרחים האחרים: (4) האם הצרפתים הם אחים או זרים בעיני היהודים? (5) מה קובעים דיני ישראל בדבר יחסי יהודים עם צרפתים שאינם מבני אמונתם? (6) האם יהודים ילידי צרפת ובמעמד של אזרחים רואים בצרפת את מולדתם? האם הם חייבים בהגנתה? האם עליהם לציית לחוקים האזרחיים? הקבוצה השלישית נגעה לרבנים: (7) מי ממנה את הרבנים? (8) מה הן הסמכויות המשפטיות והמשמעתיות שלהם? (9) האם מינונם וסמכויותיהם יונקים מדיני ישראל או הם עניין של מסורת בלבד? הקבוצה האחרונה שאלה על ההלוואה בריבית: (10) האם יש מקצועות אסורים על-פי דיני ישראל? (11) האם אסורים דיני ישראל את נטילת הריבית מיהודים? (12) האם מותר ליהודים להלוות בריבית לנכרים? כידיוע ענתה האסיפה לשלטונות על שאלות אלה ברוח כניעה גמורה ולשביעות רצונו של הקיסר. רק בעניין נישואי התערובת ניכרת מגמת הסתייגות. בעניין זה ענתה האסיפה שנישואים כאלה אינם אסורים על פי דיני ישראל, אולם אין היהדות מעודדת אותם כשם שגם הנצרות אינה עושה זאת. סיכומיה של האסיפה ותשובותיה לשאלות הקיסר שיקפו את דעת הרוב הצרפתי בקרב הנציגים. הסתייגויותיהם של נציגי קהילות אחרות, ובתוכן של חלק מהנציגים האיטלקים, לא באו לידי ביטוי בהחלטות. על מנת לתת להחלטות אלה משנה תוקף הקים נפוליאון את הסנהדרין. גוף זה אישר את ההחלטות של האסיפה, אולם אף הוא סירב להיענות לדרישתו של

45 הגדרתו של נפוליאון, עייד'ם יותר משהם כת דתית הם אומה, היא בלי ספק עמדת יסוד. השאלה מה משקלה של פרשת שטראסבורג בתהליך קבלת ההחלטות של הקיסר שנויה במחלוקת בין החוקרים.

46 הדיון היסודי ביותר בנושא זה בספר: R. Anchel, *Napoléon et les juifs*, Paris 1928. המקורות העיקריים פורסמו בספר: D. Tama, *Organisation civile et religieuse des Israélites de France et du royaume d'Italie, décrétée par Sa Majesté l'Empereur et Roi, le 17 Mars 1806; suivie de la collection des actes de l'Assemblée des Israélites de France et du Royaume d'Italie convoquée à Paris en 1806, et de celles de procès-verbaux et décisions du Grand Sanhedrin, convoqué en 1807, lesquelles ont servi de base à cette organisation*, Paris 1808. הופיע גם בחלקים נפרדים, במהדורה איטלקית ובמהדורה אנגלית. על המהדורות השונות ראה: Z. Szajkowski, 'Judaica-Napoleonica', in: *Jews and the French Revolution*, New York 1970, pp. 971-1016 (פרסם לראשונה ב-Studies in Bibliography, and Booklore, 1956).

סמכו את ידיהם עליו וגם היינראלי רוסקא'.<sup>41</sup> יהודי רגיו נדרשו לשלם 9,000 לירות בשנה 'בעבור' וכלו מלט משא הג'וארדיאה קיוויקא', אולם לבסוף הושגה פשרה, שהעמידה את הסכום על 5,000 לירות.<sup>42</sup>

שאלת התיקונים ברת החלה לנסר בחלל עילמם של יהודי איטליה על רקע מתן השוויון האזרחי בידי המהפכה הצרפתית והבעיות שהתעוררו לרגל השתלבותם בחברה הנוצרית. כבר בשנת 1796 הופץ בגרמניה ובצרפת ברוזן עיתונאי, כאילו התכנסה בפירנצה ועידת רבנים, שהחליטה על ביטול איסורים ועל תיקונים בדת היהודית. רבני איטליה ושלוחי ארץ-ישראל התגייסו להכחיש את השמועות ופרסמו 'מכתבי הרבנים המובהקים, המאורות הגדילים וראשי אלפי ישראל אשר בערי איטליא "ע"א, לה' מצוקי ארץ גודרי גדר ועומים' בפרץ באמת ואמונה על התורה 'על העבודה, תורת ה' תמימה'.<sup>43</sup> בהכחשה נאמר:

הלא למשמע אוזן דאגה נפשנו על החוקקים חקקי און שמועה זו אינה נאה, בקלא דלא פסיק כי חס ושלום במקומות האלו, באסיפת הרבנים ראשי אלפי ישראל, נתוועו ביחד לשנות את הירוע באיזה ענינים מתורתנו הקדושה בדברים אשר לא ניתנו להכתב, ובערה אש ומצאה קוצים מן כרם ה' צבאות המדברים על ה' תועה, ויהיו מלעיבים במלאכי אלהים, כי זה דרכם כסל למו להיות חופשי מן המצוות ובהפקרא ניהאלו אי שמים מי יאמין לדברים אלו? ... ודברים הללו של שוא הם, של שקר הם של תוהו הם. כי שאריות ישראל לא עשו עוולה חס ושלום לבטל מתורת ה' התמימה אפילו קוצה של יוד ... ומי פתי יוציא מלין בלי דעת לומר דברים אשר לא היו ולא נבראו, להטיל מום ודופי על כמה קהלות הקדושות והטהורות במה שלא עלה על לבנו ועל לב כל קהילות הקודש, הנקובים בשמות בגאזעטין של עיר אלטונא בענין החידושים של עיר פירינצי של יום עשרים לחודש מארצו אתש"צ לחשבונם. אפילו במחשבה הם כי לא להזכיר לא תקום ולא תהיה, לא נעשתה התועבה הזאת בישראל....

על דברי ההכחשה חתומים רבני ליבורנו, החיד"א, שלוחי ארץ-ישראל אחרים, רבני פירנצה, ר' ישמעאל הכהן, רבה של מודנה, ורבני רומה.<sup>44</sup> משהכתיר עצמו נפוליאון לקיסר חל שינוי מסוים ביחסו ליהודים. כשנתיים לאחר ההכתרה, אחרי הקרב באוסטרליץ, עבר בשטראסבורג, ושם השמיעו באוזניו תלונות על עסקי ההלוואה

41 פנקס, נא ע"א. בהמשך נאמר: 'זאת ועוד אחרת היתה בפיהו נכונה של כה"ר פואה, שבהיותו במדינת ביז' הלך בחברת כה"ר פ'רמיגיני הנ"ל להקביל פניו של הקומיסאריו דיל דיטוריו די פיגיני בערי איטליא וחלה פניו לפי'וש כנפיו על הקהלות הקדושות, ובראותם שהיה עת רצון הצינו לפניו כתב מזכרת, והוא כתב בכל חוקק אל קומיטאטו די גוורינו והנו מועתק ומונח בארקווירי. בדף נב ע"א החלטה נוספת של הוועד, מיום 13 בנובמבר, ובה הוסמך פואה לפעול במודנה יחד עם פ'רמיגיני לטובת ותועלת היהודים בכל מה שאפשר להשוות המצוות עם חוקי המוקראציה'. בעיות דומות התעוררו במודנה. ראה: Padoa, 'Reggio', pp. 111f.; Id., 'Una lettera, di Moise Beniamino Foa e l'opera di Moise Formigginì nell'età napoleonica per un rinnovamento dell'educazione ebraica', *Contributi*, II (1978), pp. 71-77

42 פנקס, נב ע"א — נג ע"א; Padoa, 'Reggio', p. 111; Balletti, *Gli Ebrei*, pp. 234f.

43 ליבורנו 1796. מהדורה נוספת, ובה גם תרגום לגרמנית, המס' רג 1796.

44 וראה גם א' יערי, שלוחי ארץ ישראל, יישובים 1951, עמ' 174 ואילך, 390. *De Police*. כותב דברים המהירים בעניין ('Una storia', p. 707), ואינו יודע מנין לו.

הוועד שלהם לכבוד ולתפארת, ואנשי העצה רוצים שגם שני היהודים ילכו גם המה במרכבה. בכן נשאל נשאל מעמדי אם יש הוראה להיתר באשר חוששים שיהיה קשה הדבר לאישמוטיה מניחו.

רבה של מודנה אינו חושש שהדבר יביא לאיבה בין נוצרים ליהודים, והוא מוסיף: '... ומה גם דאין נראה דיהיה הצלת הרבים תלוי בזה, שאנשי עצה מסתמא אנשי חסד הם, טובים עם אלקים ועם אנשים, וניחא להו דכל אחד יקיים תורת אבותיו, וליכא חשש לאיבה ירבה בשביל זה, ואדרבא תרבה אהבתם לראות אותם חזקים באמונתם.<sup>38</sup>

במוקדם או במאוחר עמדה כל קהילה באיטליה בפני אותן הבעיות. ב־14 בספטמבר 1796 דן 'הועד הקטן' של הקהילה ברג'יו על דבר הגווארדיאה נאצינאלי שתדלו לפדותה בממון ועל דבר הפורטוני שיוסרו המסגרות החצונות בלבד וכן מהבתים והחנייות שיש להם היציאה חוץ לגיטו'. בעת הדיון נמסר ש'הקאפיטאנו' פיליפו רי סיפר לאחד הממונים שגם היהודים יחויבו לשרת ב'גווארדיאה ציביקא', וכי עומדים להסיר את שערי הגטו. 'וכן הדין נותן על פי תורת ההשואה אשר הקימה וקבלה עליה שררת העיר'. 'הקאפיטאנו' הבטיח לממונה שהמגויסים היהודים יתקבלו בסבר פנים יפות ביחידה שלו, אולם אין הוא בטוח שיוכל לקבלת פנים אוהרת ביחידות אחרות: '... שאותם היהודים שיהיו בחבורות אחרות אולי יהיו ללעג ילקלס'. על כן הטיף על ממוני הקהילה לדבר עם 'הפקיד צרפת' ופקידי הסניאטו והקונטי אנטוני די וצי'ה שיאפשרו ליהודים לפדות עצמם מן השירות בממון, 'באיזה כופר'. אשר לשערי הגטו, הוחלט להציע הסרת המסגרות החיצוניות בלבד, 'באופן שיוכלו על כל פנים היהודים להמלט על נפשם ולהסגר בחצריתם ובטירותם לכל אות נפשם וכמו שכן נעשה מעשה בפירארה'.<sup>39</sup> ימים אחדים לאחר מכן נקראו ממוני הקהילה אל 'הגיניראל רוסקא', מפקד הכוחות הצרפתיים, והודיעו להם שיש להסיר את שערי הגטו, וכי יהודים יגויסו למשמרת קיוויקא' ועוד שיהיה להם גם כן מקום בתוך הקרואים לקונסיליו כאשר הוא בניסא, ששני ראשי העדה הם יהודים'. הם מסרו לו את סיכומי 'הועד הקטן' מה־14 בספטמבר, והגנראל הסכים לדבריהם. אולם לבסוף פורקו השערים לגמרי.<sup>40</sup> ב־1 בנובמבר נמסרה ל'ועד הקטן' איגרת מאת משה פורמיג'יני ממודנה (שעוד ידובר ב'להלן), בה הוא מזמין את נציג הוועד של רג'י למודנה כדי שהוא והנציג מרג'י יטפלו במשותף בעניין גיוס היהודים בשתי הקהילות למשמר האזורי. כמו כן שלח ל'ועד של רג'י את 'הפרויטו של אותו הקק' [כלומר מודנה] אל ראשי העיר למען ימלטו היהודים ממשמרת הקד'יקא באופן המבואר בתוכו, ושראשי העיר

38 שו"ת זרע אמת, שם, ס"ה לג. וראה סימונסון, היהודים במנטובה, א, עמ' 71.

39 פנקס קהילת ריג'י מן השנים 1788–1809, כ"י הסמינר התיאולוגי בני"ד דרך 29f, נ ע"א. 11468

40 ב־11 באוקטובר נרשם שהוסרה האבן, שהיתה קבועה בשער הגטו: 'Dispersos per Urbem Hebreos in: hunc locum congregavit serenissima Laura Ducissa Estensis Regentiae suis Anno MDCLXXI., (שם, נ ע"ב). על כל זה ראה: I. Artom, 'Gli Ebrei e gli Estensi', Reggio 1930, pp. 231f.; E. Portoni del ghetto', RMI, XVI (1950), pp. 291–309; L. Padoa, 'Reggio e i territori estensi dall'antico regime all'età napoleonica', Atti del Convegno di Studi 18–19–20 marzo 1977 Reggio Emilia, a cura di M. Berengo e S. Romagnoli, I, Parma 1979, pp. 103–136

וברחובות, כולם אחוזי חרב אף כי אינם מלומדי מלחמה, לבעבור תשקוט הארץ וישבית שאון מעיר ולא ישמע בה קול קריאה הומה מגנבי ושוודי לילה. הנה כי כן, אחר שלפעמים יקרה שבליל שבת קידש יפול הגורל על איזה יהודי לשמור פקודתו ואת משאו ואין איש פוטר אותו, וכמו כן אירע כדבר הזה הצבא המדינית, אשר מקרוב יבוא עת פקודתה, ולא יוכלו היהודים מלט ממנה ולעמוד במקום פטור ויצטרכו לשאת החרב, ועוד רעה חולה כי ישאו משא בכתף קנה השריפה. שאול ישאלו אם יוכלו לפי הדין לילך בחרב שלופה בידם על המצפה, ואם תרצה לומר לא, אם יוכלו מיהא לילך בהשבת החרב אל תערה חגורה על מתניהם, ואין בהם משום מוקצה, ומה דינו של קנה השריפה הנ"ל...<sup>36</sup>

אחרי יידן הלכתי מפורט, שבו הכף נוטה לאסור את הדבר, פוסק ר' ישמעאל הכהן בזה הלשון:

והואיל ואתא לידן דין עסק ביש הנני בא מן המודיעית ולפנים לאודועי למר מה שעבר במחנה קודשנו [כלומר במודנה], וזה ולותי ולי הושיע השם יתברך, אך יצוא יצאה גזרה קשה שלא יוכלו מלט משא מלעבוד ביום השבת בטלטול כלי מלחמה, אלא אשר יצא לו לעבוד באותו היום, הגשתי טענותי ועצומותי בכתב לפני הממונים על הצבא בערוך לפניהם שזהו גם כן נגד הדת ניתנה בדתם החדשה קונצטיטוציוני בלע"ז, שכל אחד יהיה רשאי לקיים תורת אלוהיו לא יהיה כפוי לעבור על דתו, ואם כן למה יכופו אותנו לשאת כלי מלחמה בשבת, שהוא נגד דתנו, ולמה לא נהיה רשאים להחליף יום שבת ביום אחר? והם השיבו לי אמרים המרים לאמור: ראה דבריך טובים ונכוחים ושומע אין להם, לפי שיש בהמון העם חזות קשה, שרוצים על-כל-פנים שהיהודים המגיע להם לעבוד יום שבת יעברו תחת השבט, כמו שהם עוברים תחת השבט ביום אידם; ויש סכנה בדבר; וגם קצת יהודים חילו פני שלא אחזיק בתומתי ושאחזיר אצלי כתיבי מפני הסכנה. והוצרכתי להשיב אחור ימיני, מאחר שראיתי שיש סכנה בדבר, ואין איסור טלטול מוקצה כדאי להכניס עצמנו בספק סכנה, מאחר שאין כוונתם להעבירו על דתנו, אלא להנאת עצמם, כי כן יצאה הדת שכל אחד חייב לעבוד ביום המגיע לו, ובפרט דכבר מילתנו אמורה דאף אם היינו יכולים לינצל בהוצאת הון רב יש פנים לומר ולא היינו חייבים, ודכך דעתי נותנת וכמו שכתבתי למעלה, ועל-כן יי שמתי למו פי עד ישיקף וירא ה' משמים וישלח עזרו מקודש לסייענו לקיים תורתנו...

עמדתו של רבה של מודנה ברורה ואינה צריכה לדברי פרשנות.<sup>37</sup>

לעומת זה פסק ר' ישמעאל הכהן לחומרה בשאלה אחרת, שהופנתה אליו באותה עת ממאנטובה. נאמר בה:

בהיות ששני יהודים הם מן המנויים לאנשי עצה ואיתרא מילתא שהוקבע מהם יום שמחה וששון ביום שבת קודש אחד, אשר בו הולכים כל אנשי העצה בקרון למקום

36 שם, שם, סי. לב.

37 בשאלת חופש הדת ליהודים דנו באותה עת גם במקומות אחרים באיטליה, וראו: De Felice, 'Una storia', pp. 714f.

התפקידים. והנה, לפתע, התנגשה המציאות החדשה עם דרישות הדת והמסורת היהודיות. ברומה, למשל, התגייסו יהודים רבים למשמר האזרחי, ובהם יצחק ברפאל, שהועלה לדרגת רב-סרן (מאג'ורה).<sup>32</sup> אולם זמן לא רב לאחר מכן פורסמה הודעה רשמית בזו הלשון:

הקונסולאט סבור שכל אזרח חייב לשרת את המולדת ללא סייג. ובהיותו סבור שאין הוא יכול לסמוך על סיועם של אותם אזרחים, המסרכים לשרת מדי פעם כתוצאה מדעות דתיות שפלות, או מפגרים בכך, מצווה כדלהלן: האזרח ברפאל, השליש של המשמר האזרחי ברומה, בסרבו לשרת ביום הראשון של השנה השביעית (של המהפכה) בטכס החגיגי שהתקיים ברחבת הוותיקאן הואיל והדבר היה ביום השבת, נשללת ממנו דרגתו. שר המשפטים והמשטרה מצטייה בזאת לבצע את הצו.<sup>33</sup>

בעיות דומות התעוררו גם באיזורים אחרים של איטליה. בשנים 1797/8 נשאל ר' ישמעאל בר אברהם יצחק הכהן, רבה של מוֹדֵנָה, בעניין השירות הצבאי והשתתפות בשיבות המוסדות העירוניים ובאירועים ציבוריים אחרים בשבתות. ר' ישמעאל הכהן (1723–1811) כיהן ברבנות במודנה שנים הרבה וחיבר שאלות ותשובות בשם 'זרע אמת' ופירוש להגדה של פסח בשם 'שבח פסח'.<sup>34</sup> שאלה אחת הופנתה לר' ישמעאל הכהן בשנת 1797, ונאמר בה:

ביום שבת קודש, ט"ו שבט תקנ"ז, הכריזו אנשי העדה מנהיגי העיר הזאת אחרי השינוי רשות שבאו הצרפתים והחזיקו במדינתנו, שליום מחר יהיה יום כנופיא ושמחה להעיר, והזמינו 'כל איש ואשה שיצאו להשתתף בשמחתם, וגם היהודים, האנשים ונשים, צריכים להתראות כדי שלא יאמרו וכו'. יען יש לנו הסכמה שלא ילכו הנשים חוץ לחצר היהודים כי אם רעולות במסוה צינדאלי בלעז (Zendale), ואין נכון להתראות ביום שמחה כבלבוש שק. בכך נתקבצו הוועד כללי יצ"ו ביום ש"ק הנ"ל. ישאלוני משפטי צדק אם יש לאל ידם להתיר הסכמה זאת. ונתתי להם רשות להתיר אותה ליום הוועד הנ"ל לבד, ושמן היום ההוא והלאה תשאר בתוקפה הראשון....

בתשובתו נכלל גם הנימוק הבא: 'דליום הוועד הנ"ל אפשר להם להתיר אותה משום דהוה נפיק מינה חורבא להביא עלינו שנאת האומות...'.<sup>35</sup> שאלה בעניין השירות הצבאי הופנתה ממאנטובה אל ר' ישמעאל הכהן:

הנה נא העיר הזאת שיש בה עי"ב, חוק ניתן כי כל איש מבין כ' שנה ומעלה עד בן נ"ה שנה יהודים ונכרים כלם יחד יבואו לצבא העבודה, באופן שבכל לילה לילה תשעה מהם אשר על-פי הגורל יצאו יחויבו לעמוד על המשמר ולסבוב את העיר בשווקים

De Felice, 'Gli ebrei', p. 342; H. Vogelstein & P. Rieger, *Geschichte der Juden in Rom*, 2 vols, Berlin 1895, I, pp. 352f. 32

De Felice, op. cit., pp. 351f. (על-פי ידיעה ב-'*Monitore Romano*', שנה שנייה, מס' 2). הוא מביא גם את תגובתו של עיתון רומאי אחר, *Il Pozzo di Democrito*, שהכתיר את הידיעה במלים: 'Nulla res multitudine efficacius regit quam superstitione' 33

M. Mortara, *Indice*; 81 עמ' 1853, טריאסטה ג'ולי ישראל, תולדות ג'ולי ישראל, *alfabetico dei rabbini e scrittori israeliti*, Padova 1886, p. 15. ראה עליו מ"ש גירונדי וח' ניפי, תולדות ג'ולי ישראל, טריאסטה 1853, עמ' 81. 34

לקים, ירושלים 1959, במקומות שונים. 35 שו"ת זרע אמת, ח"ג, ריג יו חש"ד, ס" קכו.

ישראל קק"י מנטובה יע"א, לפני ה' ישפכו שיחם במצות מע' הוק"י בבתי כנסיות לפני ה' צבאות להצלחת צבאות אנשי חיל אשר למעלת רוממות אדונינו הקיסר והמלך פראנציסקו סיקונדו ירום הודו ותנשא מלכותו, כי נלחם באויביו עם צרפת ואל אלהי ישראל יעזירנו על אחיהם היושבים במצור ובמצוק להגן בעדם ולהצילם, "יברך את עמו בשלום".<sup>27</sup> בהמשך נאמר: "תהיה לצור מעוז ולבית מצודות להושיע מעלות שרי חילותיהם ומכף כל אויביהם תצילם, תסעידם במלחמתם... יגברו על אויביהם...". לעומת זאת הדפיסה הקהילה שנתיים לאחר מכן "שירה חדשה אשר שרו עדת ישראל פה מאנטובה", כאשר חודש השלטון הרפובליקני באיטליה.<sup>28</sup>

הואיל וכך אנו מוצאים בקרב יהודי איטליה גישות ותגובות שונות לשינויים הממשמיים ובאים. יש מי שצייד במהפך ויש מי שביקש לנקוט עמדה מסויגת. הנה לדוגמא עמדה שנקט יהודי בפיימונטה, ששמו לא נודע (ואולי מתוך יתר זהירות). הדברים נכתבו כפי הנראה סמוך לכיבוש הצרפתי, אולי זמן קצר לאחריו.<sup>29</sup> שם התזכיר: "דעותיו של יהודי על אודות גורל אחיו בפיימונטה במאות שעברו, על אודות מצבם בהווה, ועל אודות האמצעים הנאותים לשפר אותו בעתיד".<sup>30</sup> ואלה הן הצעותיו: (1) להתיר ליהודים ללמוד מלאכות ומדעים; (2) ההנאה מהיתר זה לא תותנה בהטבלה לנצרות של ילדים שגילם פחות מעשרים שנה, ללא הסכמת הוריהם; (3) יותר ליצרנים ולסוחרים האמיתיים לרכוש או לשכור מחסנים ובתי מגורים מחוץ לגבולות הגטו, אם אין מקום בשכונת המגורים שלהם; (4) להרשות ליהודים רכישת אדמות חקלאיות; (5) להרשות ליהודים לעסוק בכל סוג של מלאכה ייצור; (6) להזכיר במסמכים משפטיים את שם המעורב בפרשה ללא ציון דתו; (7) לאסור על יהודים עניים זרים את המעבר במדינה, הואיל והם מביאים מחלות וגורמים הוצאות והפרעות; (8) למנות בכל קהילה יהודי שיגביל את המגורות והוצאות יתרות למזון, ויפקח על הסדר הטוב; (9) לפקח על הנקיון בגטו. הצעות אלה עולות בקנה אחד עם דעות שהביעו באותה עת נוצרים אחדים בפיימונטה ועומדות בסתירה לדעות שהביעו אחדים מחבריהם.<sup>31</sup>

אולם לא רק שאלות פוליטיות וקיומיות דרשו פתרון, כי אם גם שאלות מעשיות של חיי יום יום. לצד שויון זכויות אזרחי הביאה המהפכה הצרפתית ליהודים גם חובות אזרחיות. היהודים נדרשו לשמש בתפקידים ציבוריים, במועצות העירוניות, במשמר האזרחי, וכיוצא באלה

27 טופס ברשותי, עמוד בודד בגודל 2°. וראה סימונטון, שם, שם.

28 טופס ברשותי, 2 עמ' בגודל 2°. וראה סימונטון, שם, שם.

29 זו דעתה של לוי (G. Levi, 'Gli ebrei in Piemonte nell'ultimo decennio del secolo XVIII', RMI, IX [1934/5], pp. 511-534. התזכיר נמצא ב-12 n. Materie Ecclesiastiche, Ebrei, n. 12. A.S. Torino, וראה: De Felice, 'una storia', p. 705.

30 *Considerazioni d'un Israelita sulla sorte dei suoi confratelli nel Piemonte nei secoli scorsi, sull'oro stato presente e sui mezzi più proprii a migliorarne l'avvenire*

31 לוי, שם. במתנגדים לתיקונים במצבם של היהודים בכלל ויהודי פיימונטה בפרט יש למנות בראש ובראשונה את ג"א ראנצה. הוא ניסה למנוע את ביטול נשיאת אות הקלון, וסיכם את דעותיו בחיבורו: *Supplica degli ebrei francesi presentata dai loro deputati all'Assemblea Nazionale e risposta di G. A. Ranza cristiano piemontese*, Lugano 1791



מהומות אנטי-צרפתיות שהתבטאו בנסיון לשרוף את הגטו. יעקובינים יהודים נאסרו במקומות שונים באיטליה, בין השאר ברומה, באנקונה ובפאדובה. גם בפיימונטה אירעו מהומות אנטי-יהודיות ערב כניסת הצרפתים. משנסוגו הללו מאיטליה באופן זמני בשנים 1799–1801 שוב כילה ההמון המוסת חמתו ביהודים, בסיניגאליה, פיסארו, אורבינו, פיטליאנו, לוגו, ארצו, סיינה ועוד.<sup>21</sup> לעומת זאת משבוטלו הגטאות בערי איטליה באו השכנים הנוצרים של היהודים והשתתפו בהריסת החומות ובנטיעת 'עץ החופש' בשטח הגטו. כן אירע ברגיו, פרארה, לוגו, ורונה, ונציה, ועוד. בנסיבות אלה אין זה פלא שיהודים רבים צידדו בשלטון הצרפתי וברעיונותיו המהפכניים. יהודים הצטרפו למשמרות ולמועצות המהפכניות, ואחדים מונו בהן לתפקידי מפתח.<sup>22</sup>

בתקופת הביניים, בשנים 1799–1801, נפלו אחדים מהיהודים קרבן לשינוי המשטר ונענשו על שום האהדה הפוליטית שהפגינו כלפי השלטון הצרפתי. בין אלה היה יששכר חיים (זכריה) קארפי מרוורה. השלטונות האוסטריים הגלו אותו ושניים מחבריו, ברוך פינצי ויצחק חי לוריא, בגלל דעותיהם המהפכניות ואהדתם לצרפת.<sup>23</sup> קארפי תיאר את מאסרו וגלותו בעברית ובאיטלקית.<sup>24</sup> הוא כתב שם בשבח נפוליאון והצרפתים ובגנות האוסטרים-ההאבסבורגים. יהודי איטליה סבלו אז גם מהתקפות ההמון. הנהגות הקהילות היהודיות מצאו עצמן במצוקה קשה. חלק מהן פתר את הבעיה בדרך המסורתית: כל עוד שלטו האוסטרים ושאר הממשלות השמרניות ערכו זנפילות וחיברו שירים ופזמונים לכבוד אלה — ומשנהפך הגורל ויד הצרפתים היתה על העליונה עשו ממש כדברים האלה לשם הצרפתים ולכבוד נפוליאון. כאשר נכנס הצבא האוסטרי בחזרה למאנטובה בשנת 1799 קישטו יהודי המקום את שכונתם<sup>25</sup> והדפיסו חוברת לרגל האירוע '... על אודות שמחתם לרגל הניצחון המזהיר של הצבאות הקיסריים, ובפרט לרגל שיבת העיר הזאת והמדינה לחסות הקיסרית הברוכה'.<sup>26</sup> כמו כן ערכו 'תפלה לבני

21 ד' קארפי, 'ספר עמק הבכא לר' יעקב כהן — על פורענותו בסיניגאליה בשנת תקנ"ט', שנתון האקדמיה האמריקנית למדעי היהדות, מד (1977), עמ' 15–38; הנ"ל, "ספר מעשה נסים" לר' יעקב כהן על קורות יהודי אנקונה בשנים תקנ"ג-תקנ"ז, שם, מט (1982), עמ' 123–160; C. Roth, 'Some Revolutionary', *HUCA*, X (1935), pp. 451–482; R. De Felice, 'Per una storia del problema ebraico in Italia alla fine del XVIII secolo e all'inizio del XIX', *Movimento Operario*, N.S. I (1955), pp. 681–727, esp. pp. 715f.

De Felice, op. cit., pp. 708f.

22 R. De Felice, 'Gli ebrei nella Repubblica Romana del 1798–99', *Rassegna storica del Risorgimento*, XL (1953), pp. 327–356.

23 הנוסח העברי: תולדות ו'ש'ח'ק', קרקא 1892; הנוסח האיטלקי: *I deportati Cisalpini, Diario del deportato Zaccaria Carpi di Revere, 11 giugno 1800–12 giugno 1801*, Mantova 1903, היהודים במנטובה, א, עמ' 71.

24 בתיאור (ראה להלן) מיובר על recinto, כלומר שכונה מוקפת חומה — ספק גטו.

25 *Descrizione delle decorazioni onde fu ornato il recinto degli Ebrei di Mantova all'occasione delle illuminazioni in esso fatte dalla nazione Ebraica nelle sere 4, 5, 6 ottobre 1799 in attestato del suo omaggio alla Sacra Reale Imp. Ap. Maestà di Francesco II e della sincera sua esultazione pei gloriosi trionfi delle armate regio imperiali e segnatamente pel ritorno di questa città e stato sotto i felici cesarei auspici*, Mantova 1799 (טופס כרשתי). וראה סימונטון, היהודים במנטובה, א, עמ' 71.

אולם השלטונות האוסטריים נטו לקבל דווקא את עמדתו של ד'ארקו בעניין האוטונומיה המשפטית ולא את זו של פריצי. בשנים 1782–1785 פורסמו צווים קיסריים שביטלו את האוטונומיה המשפטית היהודית באוסטריה, פולין, בוהמיה, ובשאר ארצות האימפריה.<sup>16</sup> ההוראה הכללית בדבר הביטול, שתאריכה ה-23.5.1785, לא יושמה משום מה מיד גם בלומבארדיה האוסטרית. רק כשנה לאחר מכן, ביום 11.2.1786, ציווה הקיסר יוסף השני לבטל את כל בתי-הדין המיוחדים, להוציא את בתי-הדין לענייני מסחר.<sup>17</sup> הקהילה היהודית המרכזית בלומבארדיה האוסטרית, במאנטובה, ביקשה להעביר את רוע הגזירה של ביטול בתי-הדין היהודיים. לאחר שבקשתם זו נדחתה בידי השלטונות, פנו היהודים והציעו שבתי-הדין הכלליים של המדינה בבואם לדון במשפטים בין יהודי ליהודי יפנו לבית-דין יהודי ויבקשו חוות דעת משפטית. הקיסר ניאות לקבל הצעה זו, ונתן הסכמתו הפורמאלית ביום 18.3.7.1786.<sup>18</sup> כתוצאה מן הלחץ היהודי נוצרה כאן סיטואציה משפטית יוצאת דופן, שאין לה אח ורע בתולדות המשפט העברי: אף שבתי-הדין היהודיים בוטלו לכאורה, משפטים בין יהודים שהתנהלו בפני ערכאות המדינה נדונו על-פי המשפט היהודי. מצב משונה זה נמשך ארבע שנים, עד סוף שנת 1790, שנת מותו של הקיסר יוסף השני. יורשו, הקיסר לואיפולד השני, שהיה לפני כן הדוכס הגדול של טוסקאנה, אשר בה לא בוטלה האוטונומיה המשפטית היהודית גם בשנות השמונים, החזיר לומבארדיה את זכות השיפוט של בתי-הדין היהודיים. סעיף ברוח זו הוכנס לכתב הזכויות מיום 24.10.1790.<sup>19</sup> כאשר כבשו צבאות צרפת את לומבארדיה נעלמה האוטונומיה המשפטית היהודית מעיני השלטונות. מצב זה לא השתנה גם בתקופת הביניים הקצרה של השלטון האוסטרי, 1799–1801, ולא בשלוש השנים הראשונות לחידוש השלטון הצרפתי. רק בשנת 1804 ביטלו השלטונות במילאנו את השיפוט היהודי העצמאי.<sup>20</sup> השינויים והתמורות שבאו באיטליה בעקבות מדיניותו של הקיסר יוסף השני ייתור מכך בעקבות הכיבוש הצרפתי הביאו עמם תופעות לווי בכל שטחי החיים של יהודי איטליה. לצד מהומות ורדיפות שבאו על קהילות יהודיות אחדות עם הופעת הרעיונות המהפכניים מיד לפני הכיבוש בידי הצבא הצרפתי, היו גילויי אהדה של חסידי המהפכה ליהודים. היהודים נתשבו לבעלי הברית הטבעיים של הצרפתים, שהרי הם עמדו להיות נשכרים מפעולתם המהפכנית יותר מכל מרכיב אחר באוכלוסייה. האירוע הראשון היה 'המרד על-ישם ג'וליה הקדושה', שאירע בליבורנו ב-31 במאי 1790. זמן מועט לאחר מכן אירעו מהומות נגד יהודי פירנצה. בראשית 1793 נרצח מזכיר השגרירות הצרפתית ברומה ובעקבות מעשה זה פרצו ברומה

16 Colorni, *Legge ebraica*, p. 356 והמקורות המצוטטים שם.  
17 שם, שם.

18 ארכיון קהילת מנטובה, תיק 210, תעודה 3 (בוניק זה גם תעודות אחרות הנוגעות לנושא שלפנינו); Colorni, *op. cit.*, p. 358.

19 הארכיון הנ"ל, ספר Co, דף 25. כדברים האלה באים גם באישור כובי הזכיות של יהודי מאנטובה מה-1791.2.1 (עותק בדפוס ברשותי). ראה סימוןסון, היהודים במנטובה, א, עמ' 269 ואילך.

20 הארכיון הנ"ל, תיק 271, תעודה 37 (משפטה של האלמנה מלכה סונינו-טרבוטו נגד שלטונות הקהילה במאנטובה, בעניין ילדיה היתומים). ראה: Colorni, *Legge ebraica*, p. 364; סימוןסון, היהודים במנטובה, א, עמ' 270.

דבריו לשאלות הדת היהודית בכלל ושבועת היהודים בפרט. הוא סותר את דברי בנדטי בעזרת מובאות מן הספרות היהודית והנוצרית. חיבורו של סרואל דן בהיבט אחד של הבעיה היהודית ובתופעה אחת בלבד של ההפליה שמפלים את היהודים במדינה הנוצרית — היינו צורת השבועה ונוסחתה. אין הוא נזקק, ודו גם ברמז, לכלל מצבם של היהודים וליחס החברה הנוצרית אליהם.

הפולמוס בין ד'ארקו ופ'יצ'י היה יסודי ונרחב יותר ממחלוקת סרואל-בנדטי. נקודת המוצא שלו היה אותו חלק בפרירמות של הקיסר יוסף השני שבא לבטל את השימוש בלשון העברית בפי יהודים, את מערכת החינוך היהודית הנפרדת והמיוחדת 'כיוצא באלה. יש מי שסבור כי ד'ארקו השפיע על ניסוח החקיקה של הקיסר.<sup>12</sup> אולם ד'ארקו עוד מרחיב את היריעה של טיעונו. הוא מתעכב בספרו על הנזק הנגרם, לדעתו, לשאר חלקי האוכלוסייה במדינה מבידוד היהודים. הוא תולה את הקולר בחוקים המפלים את היהודים משאר חלקי האוכלוסייה, אולם מתקין במידה 'ומה ואולי חריפה עוד יותר את זכויות היהודים המאפשרות אוטונומיה בתחומים רבים והתבדלות משכניהם. הואיל וכן תומך ד'ארקו בהוראות בדבר ביטול השימוש בלשון העברית והחינוך היהודי, אולם מוסיף ודורש לבטל גם את שאר המאפיינים המבטאים לדעתו את התבדלות היהודים, כגון האוטונומיה של בתי-הדין היהודיים וכיוצא באלה הדברים. כך, למשל, הוא מותח ביקורת על הסמכות המוענקת לרבנים בחברה היהודית, והוא מוצא בסמכות זו גוונים פוליטיים. בסיכומו של דבר מהווה חיבורו של ד'ארקו טיעון אנטי-יהודי יותר משהוא בא להציע ליהודים חופש מהגבלות ואיסורים למיניהם.<sup>13</sup>

חיבורו של פ'יצ'י, 'הגנה בפני ההתקפות על האומה היהודית הכלילות בספר על אודות השפעת הגטו במדינה',<sup>14</sup> בא ללמד סניגוריה על היהודים המותקפים בספרו של ד'ארקו. עיקרו של החיבור דן בפעילות הכלכלית של היהודים בכלל ושל יהודי איטליה בפרט. כבר צוין שקיימים קווי אופי משותפים לחיבור זה ולחיבורו של שמחה לוצאטו, 'מאמר על יהודי ונציה', שנכתב כמאה וחמישים שנה לפני כן.<sup>15</sup> פ'יצ'י מדגיש בחיבורו את התועלת שמביאה הפעילות הכלכלית היהודית לחברה 'למדינה שבה היא מתנהלת. בכך הוא מתבטא ברוח הזמן, מציין מרכיב חשוב בהנמקה שנתן הקיסר יוסף השני בשעה שפרסם את 'צו הסובלנות', ומרחיב את יריעת הטיעון של אלה שקדמו לו, כגון ר' יעקב סרואל.

Colurni, *Legge ebraica*, pp.354f. 12

G.B.G. D'Arco, *Della influenza del ghetto nello stato*, 2 vols., Venezia 1782, 1785 13

ראה לעיל, הערה 1. תיאור מפורט של תוכן הספר ושל ספרו של ד'ארקו: ר"ב בקי, 'סקירה על הכלכלה היהודית באיטליה ערב וקופת נפוליאון', ציון, יב (1946), עמ' 66-73. (ובתרגום לאיטלקית: 'L'attività economica degli ebrei in Italia alla fine del secolo XVIII', *Scritti in onore di Gino Luzzatto*, III, (Milano 1950), pp. 266-277). ראה גם סימונסון, היהודים במנטובה, א, עמ' 69 ואילך; ב' דינב'רג, 'ב'צ' רפאל הכהן פריצי, וספרו "פנוח עינים"', תרביץ, כ (1950), עמ' 241-264 (ובתרגום לאיטלקית ב' *Scritti in onore di Riccardo Bachi*, RMI, XVI [1950], pp. 121-129); D. Nissim, 'Modernità di vedute in un nostro illuminista — Benedetto Frizzi e le sue opere', RMI, XXXIV (1968), pp. 279-291

המקור האיטלקי הופיע בוונציה ב-1638, והתרגום העברי בירושלים ב-1951. וראה דב' בקי, 'סקירה', עמ' 68. 15

בן-ציון רפאל כהן-פריצי מאוסטיאנו. מן הצד הנוצרי השתתפו בוויכוחים עורך הדין ג'ובאני באטיסטה פנדטי מפרארה והאציל ג'ובאני פאטיסטה גראררו ד'ארקו ממאנטובה. הפולמוס בין סרוואל ובנדטי התנהל בשנות השבעים של המאה השמונה-עשרה וזה שבין פריצי ד'ארקו היה בשנות השמונים שלה.

רבי יעקב רפאל בן שמחה יהודה סרוואל נולד בוונציה בשנת 1707 בקירוב. בתחילה שימש כרבנות בוונציה ובשנת 1752 הוזמן למאנטובה לכהן בה כרב, וחתם על מסמכים רבים של קהילה זו. סרוואל חיבר דרשות, תיאור מסע להולנד בשליחותה של קהילת ונציה, תרגומים, שירים ותשובות בענייני הלכה, וכן את החיבור המתואר להלן. הוא מת בשנת 1782. בן-ציון רפאל כהן, ובלועזית בנדטו פריצי, נולד בשנת 1756 באוסטיאנו, קיבל את ראשית חינוכו בפיונצואלה, ובמאנטובה למד תורה בבית-מדרשו של רבי יעקב סרוואל ולימודי חול אצל חברי המסדר הישועי; למד רפואה באוניברסיטת פאביה, והיה לו תואר גם בהנדסה. בשנת 1789 העתיק וירתו לטייאסטה, ובה חי עד יום מותו, בשנת 1844. כאן הקים בית-חולים יהודי ושימש בו בתפקיד רופא. פריצי חיבר שורה ארוכה של כתבים הדנים באספקטים הפילוסופיים, הרפואיים, המתמטיים, המוסיקליים והמשפטיים של הספרות העברית, המקראית והתלמודית. כמו כן נדפסו נאומים והספדים משלו, ושני החיבורים שידובר בהם להלן.

מחלוקת סרוואל-בנדטי נולדה על רקע ריב שפרץ בשנת 1770 בפרארה בין יהודי ונוצרי על אודות התחייבות כספית. בעת המשפט נתחייב היהודי בשבועה. הוא התחייב לנהוג על-פי הנהוג המקובל וסירב להישבע באולם שחור מואר באורם של נרות שחורים ושאר גינוני השבועה המיוחדת ליהודים. העניין נדון בבית-הדין ברומה (פרארה היתה אז כפופה לשלטון האפיפיורים) ובנדטי כתב את חוות דעתו בשאלה זו, פסק נגד היהודי, וחייב אותו להישבע 'שבועת היהודים' המסורתית.<sup>10</sup> בדבריו באה לידי ביטוי נימה אנטישמית, ומסקנתו היתה כי בדרך כלל אין להאמין לשבועת יהודים אויבי הנוצרים. סרוואל השיב לבנדטי ב'איגרת אפולוגטית', ובדבריו לא הזכיר שמו של הכותב, אלא כינהו 'מחבר בעילום שם', שכן ילא יכול היה להעלות על הדעת שבנדטי אמנם חיבר את כתב ההשמצה.<sup>11</sup> סרוואל מקיים את עיקר

10 *Della religione e del giuramento degli ebrei*, Disertazione di Giovan Battista Benedetti giureconsulto Ferrarese ed avvocato collegiato, Ferraras.d. 8°, 32 pp. (עותק בארכיון הקהילה במאנטובה, תיק 163, תעודה 52). ראה: M. Steinschneider, 'Letteratura antiggiudaica in lingua italiana', *Il Vessillo*, XXXI (1883), pp. 314f. 1799

11 *Lettera apologetica a sua eccellenza il signor Marchese N. N. amico del signor avvocato Giovambattista Benedetti di Ferrara*, Mantova 1775. המחבר זוהה לראשונה בידי (G.B. de-Rossi) *Dizionario storico degli autori ebrei e delle loro opere*, 2 vols., Parma 1802, II, pp. 121f. על סרוואל ראה סימון, *היהודים במנטובה*, עמ' 530 ועוד. לדברי Colorni (Sistema, p. 68, n. 425) *Lettre ou réflexions d'un milord à son correspondant à Paris au sujet de la requête des marchands des six-corps contre l'admission des Juifs aux brevets*, London 1768. כראיה הוא מביא את הערך Saraval מאת I. Zoller ב-*Jüdisches Lexikon*, ברם צולר מייחס לסרוואל את התרגום האיטלקי של החיבור בשם: *Lettera ovvero riflessioni di un Milord sopra la nazione ebrea*, Venezia 1769, וזאת בהסתמך על: M. Steinschneider, 'Letteratura italiana dei giudei', *Il Vessillo Israelitico*, XXV (1877), pp. 341f.

הצרפתית. במרוצת השנים 1796–1798 כבשו צבאות המהפכה כמעט את כל מחוזות איטליה שישבו בהם יהודים, ביטלו את הגטאות והעניקו ליהודים שיוון זכויות אזרחי. בסוף 1799 נאלצו הצרפתים לסגת כמעט מכל האיזורים האיטלקיים הכבושים, אולם בשנה שלאחר מכן כבש נפוליאון את איטליה מחדש, החזיר את הסדר החדש על כנו. תקופת החופש הראשונה של יהודי איטליה נמשכה עד התמוטטות האימפריה הנפוליאונית ב-1814, והחזרת הסדר המדיני והחברתי הישן הביאה עמה את שיקומו של משטר האפליה כלפי היהודים. אלא שלא בכל מקום החזירו את היהודים לגטאות וחזרו והטילו עליהם מחדש את כל ההגבלות. גרוע מכול היה מצבן של הקהילות במדינת האפיפיור (ובכללן קהילת רומה), שבה הקפידו לכונן מחדש את משטר האימים הכנסייתי שלפני הכיבוש הצרפתי.<sup>7</sup>

תקופה זו בתולדות יהודי איטליה, הידועה בשם תקופת האמנציפאציה הראשונה, והמשתרעת על פני המחצית השנייה של המאה הי"ח וראשית המאה הי"ט, היתה מלווה מאבקים חיצוניים ופנימיים, ואף אלימות במלל ובמעשה. עוד לפני שפרסם הקיסר יוסף השני את צו הסובלנות, התנהל באיטליה פילמוס בשאלת היהודים ומעמדם במדינה ובחברה. פולמוס זה שונה היה מן הויכוח שכל כידו תיאולוגי, המציין את ימי הביניים ואת ראשית העת החדשה. אמנם גם בויכוחים התיאולוגיים לא חסרו מרכיבים של שנאת יהודים, אולם מטרתם העיקרית של בעלי הפולמוס הנוצרים היתה להוכיח את עליונות הנצרות על היהדות ולנסות ולהביא את היהודים לאגן הטבילה. המתפלמסים היהודים ביקשו להגן על היהדות ולסתור את טענות הנוצרים. לשם כך עברו לפעמים להתקפות נגד על הנצרות, אף כי הנסיבות חייבו אותם לנהוג מידה רבה של זהירות. לצדן של התכתשויות מילוליות על רקע דתי אירעו מעשים אנטישמיים ממש, שמצאו ביטוי בכתבים, בשירים, בהצגות וכדומה בגנות היהודים, ואשר הלכו ונתרבו במאה הי"ח.<sup>8</sup> במחצית השנייה של המאה הי"ח החלה להתפתח ספרות שדנה בשאלה היהודית בראש ובראשונה מן הבחינה החילונית. כן היה הדבר בארצות שונות, כגון אנגליה, גרמניה וצרפת, וכן אירע באיטליה. השתתפו במאבק היהודים ונוצרים כאחד. האחרונים – מקצתם באו מתוך גישה חיובית לפתרון השאלה היהודית ומקצתם מתוך איבה ועוינות.<sup>9</sup> אחת הזירות העיקריות למאבק הספרותי בין יהודים ונוצרים בתחום זה באיטליה היתה מאנטובה. מן הצד היהודי היו מעורבים בפולמוס ר' יעקב סרוואל, רבה של מאנטובה, והרופא

7 C. Roth, *History of the Jews in Italy*, Philadelphia 1948, p. 421; A. Milano, *Storia degli ebrei in Italia*, Torino 1963, pp. 338f.

8 כגון השיד העממי 'גברת לונה'. ראה רשימה (חלקית): סימונסון, היהודים במנטובה, א, עמ' 63 ואילך, והספרות המצוטטת שם.

9 J. Toland, *Reasons for Naturalizing the Jews in Great Britain and Ireland on the Same Foot with all Other Nations Containing also a Defence of the Jews against all Vulgar Prejudices in all Countries*, London 1714. תיאור מפורט אצל C. W. Dohm, עמ' 306–305. השפעה רבה היתה לחיבור: Abbé Grégoire, *Essai sur la regeneration physique, morale, et politique des Juifs*, Metz 1789; H.G.V. Mirabeau, *Sur Moses Mendelssohn, sur la reforme politique des juifs et en particulier sur la revolution tentée en leur faveur en 1753 en la Gran Bretagne*, London 1787.

באוניברסיטאות.<sup>2</sup> הותר להם גם לעסוק בחקלאות ובמקצועות אחרים שהיו סגורים בפניהם, כגון תעשייה וסוגי מסחר שלא הותרו בעבר, ומלאכות מכל הסוגים. בוטל אות הקלון. תיקוניו של הקיסר הוערכו בידי בני דורו ובני הדורות הבאים הערכות שונות. יש מי שראה בהם ראשיתו של תהליך מתן שוויון זכויות ליהודים, ויש מי שהתייחס אליהם כאל המשך המדיניות האנטי-יהודית של בית האבסבורג; אלא שהפעם ביקשו ליטול מהיהודים את ייחודם ואת זהותם בדרכים ובאמצעים אחרים.<sup>3</sup> אלה ראו בהם ראשית גאולתו של העם מחשכת ימי-הביניים וממשטרם, ואלה ראו בהם ראשיתו של תהליך ההתבוללות וההתפוררות.<sup>4</sup>

אחד החסידים הגדולים של תיקוני הקיסר היה אליה מורפורגו (שעוד ידובר בו להלן). הוא נשא דרשה נלהבת כאשר אך נודעו תכניות הקיסר ב-16 במאי 1781, ועוד לפני שפורסם הצו בנוסחו הסופי. הדרשה פורסמה בשם: *Discorso pronunciato da Elia Morpurgo, capo della nazione ebrea di Gradisca nel partecipare a quella comunità la clementissima, sovrana risoluzione 16 maggio 1781*.<sup>5</sup> בהתלהבותו הוא משווה את יוסף השני לכורש, לדריש, לאלכסנדר הגדול, ליווליוס קיסר ולשאר גדולי עולם. הוא מצדק את איסור השימוש בלשון העברית, חוץ מאשר בפולחן בכך, שמטרתו היא 'לחסל את ההוצאה הכרוכה בשימוש במתורגמנים ולמנוע את ההפסדים ואת הנזק שנגרם שלא בצדק לאימתנו בגלל הפגמים בתרגומיהם. כך, שגם בנקודה זו מפגין [הקיסר] את רגישותו לצדק ואת אהבתו רבת החסד למין האנושי'. הוא מסכם שטוב יעשו היהודים אם יצייתו לצו הקיסרי, וכי 'זהו הדבר החשוב ביותר, הטוב ביותר והמועיל ביותר'.

באיטליה נגע הצו רק באותן קהילות שהיו נתונות לשלטון אוסטרי, כלומר דוכסות מילאנו, ובה יהודים ספורים בלבד; דוכסות מאנטובה, ובה כ-2,700 יהודים; ויהודי טריאסטה, גראזיסקה, גוריצאיה ופיומה, שמנו מאות אחדות בלבד. שאר יהודי איטליה חיו במדינת האפיפיור, בדוכסות טוסקאנה, בדוכסות מודנה, בגנובה, ברפובליקה של ונציה, במונפראטו ובדוכסות סאבויה. מאחר שהמספר הכולל של יהודי איטליה ערב המהפכה הצרפתית היה כ-30,000 נפש, משמע שכתב הסובלנות של יוסף השני נגע רק ל-12%-15% בקירוב של יהודי איטליה.<sup>6</sup>

שויון זכויות אזרחי מלא, כולל ביטיל הגטאות, הוענק ליהודי איטליה רק בידי המהפכה

2 אמנם בכך לא היה חידוש גורל, בעיקר באיטליה, שבה הותרו לימודי יהודים באוניברסיטאות, כגון של פאדובה ובלונדיה, עוד בימי-הביניים. ראה: V. Colorni, 'Sull'ammissibilità degli ebrei alla laurea: antierioramente al secolo XIX', *Scritti in onore di Riccardo Bachi*, RMI, XVI (1950), pp. 202-216.  
3 H. Graetz, *Geschichte der Juden*, XI, Breslau 1910, pp. 70f. ש' דוכנוב, דברי ימי עם עולם, ח, תל-אביב ת"ש, עמ' 16 ואילך.

4 ראה י' כ"ץ, מסורת ומשבר, ירושלים 1958, עמ' 303 ואילך.

5 גוריצאיה 1782. הדרשה מבוססת על מכתבו של יוסף השני מיום 13 במאי, שהופץ לראשי הממשל ב-16 בו. וראה: Colorni, Pribram, *Urkunden*, I, pp. 205f. (Sistema, l. c.).

6 ראה: L. Livi, *Gli ebrei alla luce della statistica*, 2 vols., Firenze 1918-1920; R. Bachi, 'La demografia dell'ebraismo italiano prima dell'emancipazione', *Scritti in onore di Dante Lattes*, RMI, XII (1938), pp. 256-320.

## הגבולות אתגרים של יהודי איטליה על 'האמנציפאציה הראשונה' ועל ההשכלה

'אנחנו יוסף השני בחדר אלהים נבחר לקיסר רומה, מרחיב המדינה, מלך גרמניה, הונגריה, בוהמיה וכו', ארכידוכס באוסטריה, בורגונדיה וכו' ש'לחים את חסדנו ומביאים לידעתם של השלטונות המקומיים את הדברים הבאים'.<sup>1</sup> 'הדברים הבאים' כוללים את אישור המגבלות הקיימות ביחס ליישוב היהודים במחוז או באיזור, כגון מספר המשפחות בעלות זכות ישיבה במקום. בהמשך מזכיר הקיסר את העקרונות שהנחו אותו לפרסם את הצו, ובעיקר להתאים את החקיקה לרוח הזמן, לטפל בכל האזרחים במידה שווה וללא הבדל דת וגזע, לטפח את התועלת שהאזרח, גם היהודי, מביא לכלל. לשם כך נצטוו היהודים להשתמש בלשון המדינה, ואילו השימוש בלשון העברית הותר אך ורק בפולחן הדתי. הותר להם לשלוח ילדיהם לבתי-הספר הכלליים, או להקים בתי-ספר 'נורמאליים' משלהם. תכנית הלימודים תהיה זו הנהוגה בכל שאר בתי-הספר, אולם הותר להוסיף לימודי דת. כמו-כן הותרו ליהודים הלימודים

כך נפנוח 'כונן הסובלנות' של הקיסר יוסף השני, שנשלח במועדים שונים בשנת 1781/2 לארצות האימפריה האוסטרית. הנוסחאות שונות אחת מרעותה בפרטים הנוגעים למצבו של קיבוץ יהודי ומעמדו. בעותקים שנשלחו לאיטליה שבשלטון אוסטרי היה אוזר מיום 21 בספטמבר 1781, שנשלחו למאנטובה (ארכיון הקהילה היהודית במאנטובה, ויק 188, תעודה 18). עותק אחר נשלח לטייאסטה ביום 19 בדצמבר 1781 (שם, תעודה 39). וכן 'דוע העותק שנשלח לגויציאיה ולגראייסקה (שם, תעודה 28). אחד המקומות שפורסמו בהם הנוסחאות שנשלחו לבוהמיה, לאוסטריה וע"ד: A. F. Pribram, *Urkunden und Akten zur Geschichte der Juden in Wien*, 2 vols., Wien 1918, I, pp. 495f. הקיסר מיום 13 במאי 1781 (עמ' 440 ואילך). ברשותי מסמך מודפס (שלושה דפים): *Allerhöchstes Patent die Toleranz der jüdischen Nation im Herzogthume Schlesien, wie auch ihre mehrere Aufklärung und die Erweiterung ihrer Nahrungswege betreffend*, de dato, Troppau, den 15 Christmonats (=Dezember) 1781. הנוסח האיטלקי פורסם ב-47, 48 *Gazzetta di Mantova* בנובמבר 1781. העתק משם: B. Frizzi, *Difesa contro gli attacchi fatti alla nazione ebrea nel libro intitolato della influenza del ghetto nello stato*, Pavia 1784, pp. 179f. נוסח זה אינו כולל אנו ההיתר שניתן ליהודים במקומות אחרים לדור מחוץ לבתים שהוקצו להם. הגטו במאנטובה בוטל רק לאחר הכיבוש הצרפתי. וראה: V. Colorni, *Legge ebraica e leggi locali*, Milano 1945, pp. 353f.; Id., *Gli ebrei nel sistema*, Milano 1956, pp. 69f. *del diritto comune*, Milano 1964, עמ' 68 ואילך; M. Stock, 'Giuseppe II d'Austria e l'emancipazione ebraica', *RMI*, XXXIX (1973), pp. 197-201; L. Singer, 'Zur Geschichte der Toleranzpatente in den Sudetenländern', *Jahrbuch der Gesellschaft für Geschichte der Juden in der Tschechoslowakischen Republik*, V (1933), pp. 231-311

של הרצון האלוהי המוחלט. ואלה דבריו שם בעניין שתי ההנהגות — לאור הצגתה של תכלית הבריאה, שהיא היוודע כוח המאציל וכבודו 'אחר שהוחזר כל הרע היותר קשה לטוב': 'אפי' עתה, שהוא שליטת הזמן, צריך שיהי' שליטת הנצחיות [לפי התיקונים וההשמטות שבסוף הספר: "שיהי' מציאת הנצחיות אך שיהיה נעלם"] שיהי' נעלם שלא ינהיג, אלא שיהא נמצא להיות נקבעים בו התיקונים שיתגלה [!] אח"כ בסוף הזמן... והנה מה שמתגלה עתה אינו אלא מה שהוא בסוד הנהגת הזמן, אבל היא עצמה תלוי' בסוד הנהגת הנצחיות וענינה.<sup>113</sup> את גלגולי ההנהגה האלוהית של העולם ושורשיה מתאר רמח"ל ב'אדיר במרום' כסוד הפרשה המפורסמת של מיתת המלכים.<sup>114</sup> כיוצא בזה הוא קובע גם ב'כללים ראשונים', שעולם הנקודים הוא 'שורש מה שהקב"ה רוצה לגלות אמיתת יחודו בדרך היכר האור מתוך החושך',<sup>115</sup> ושקשר חלקי המציאות כולה, הטוב והרע יחדיו וכל מאורעותיה, כמוהו כ'כונניות האורלוגין', מזוון — כע"ל מתוך בירור משמעותה העקרונית של מיתת המלכים — אך 'אל טובה שלימה ותיקון גמור'.<sup>116</sup>

רמח"ל מדגיש את מעמדו של הקו, שהוא 'שוה בכל המדריגו', ללמדנו, שפעולתו של האל היא פעולה שלמה ושווה. הווי אומר: ב'רשימו' הכוחות מחולקים בכוחות הגוף וכאיבריו, אך 'הקו מנהיגו כנשמה, א"כ צריך שיהיה שוה בכל המדריגות'.<sup>117</sup> ומביאן לבסוף אל השוואת האחדות והייחוד המוחלט. בהשלם הקו פעילתו הוא מבטל את הריבוי, ועולם הפירוד מגלה אף הוא את הייחוד בקרבו. הנהגת השכר והעונש, שמשתנה על פי מעשי אדם והברעותיו, הולמת עולם של ריבוי פנים ושינויים מתחלפים. אך 'הייחוד הולך לתכלית א' לבד בכל פעולה בלי שום שינוי'.<sup>118</sup> רמח"ל מבהיר, שהתיקון אמנם מתראה כ'הפך הצמצום ותולדותיו', שהרי לפי הדין ועקרון ההגבלה שנתחדש בו, או לפי דרך הבחירה והנהגת השכר והעונש שהותוותה בו בצמצום — הוא מקור הקלקולים והרעות כולם. אך לאמיתו של דבר אין חדש תחת השמש: מתחילה רצה האל בצמצום כהעלם השלמות צורך גילייה, שהרי 'לא היה החסרון מעולם בפועל שיהיה שלמותו משלים עליו, ולא ידענו מפעולות השלמות בבירור שלם, כי אין האיר ניכר אלא מתוך החשך',<sup>119</sup> והייחוד לא נודע אלא בנצחוננו הסופי של הטוב ובביעורו המוחלט של הרע. האדם נתבע להשתלב בתהליך המורכב של בירור הייחוד, שהוא פירושו הדתי-מוסרי של רמח"ל לפעולה התיאורגית של בירור הניצוצות הנפולים והחזרתם אל מקומם בחיקה של ההווה האלוהית.

113 א"יר במרום, תמ"ד תשכ"ח, דף נב ע"א-ע"ב.

114 דף כד ע"ב. בהמשך עוסק רמח"ל בפירוט כסוד הקו והחלל כסוד הפנימיות והחיצוניות שבהויה, וזאת בזיקה לעניינים סבוכים במיתוס הלוי"אני. בדף כז ע"א הוא מברר את הרעיון, שהעולמות נבראו במל' א"ס' בתוספת רעיונות וחשובים למה שנתברר לעיל.

115 סעיף י, עמ' רנה.

116 סעיף יב, עמ' רנו.

117 קל"ח, פתח כט, דף כא ע"א-ע"ב.

118 שם.

119 שם, פתח ל, דף כג ע"א.



הנעה במעגלות חוקיותה, טבועה לעולם בחוקותיה, ובאין חדש תחת שמיה היא נטולת אפשרות של גאולה. כשלעצמו – ייטלטל תמיד בין טוב לרע שבו, וגאולה לא תהיה לו. בבחינת שורש לגוף אין לו ל'רשימו' תנועה משלו ו'תנועתו על ידי הב'ת', אשר נעלם בפנימיותו. לעומתו, בחינת שורש לנשמה, ה'ב'ת מתנהג בעצמ',<sup>109</sup> כלומר – שטף של חיים מתחדשים ומפכים לאין קץ, הוויה סוברנית ואקטיבית, אשר חותרת אל גילוי השלמות, שטבועה בה מעצם מהותה.

בבירור המשמעות העקרונית של 'הרשימו' והקו מצטיירת, אפוא, לפנינו ההבחנה המוכרת בין שתי מידותיה של ההנהגה האלוהית. הנהגת הייחוד אשר נעלמת בזו של הטוב והרע מצטיירת בעולם החזיונות של המיתוס הלוריאני כהעלם הקו ב'רשימו', אשר 'מתנהג ע"פ הנהגת היחוד'.<sup>110</sup> ברור, אפוא, ש'דרכי הרשימו צייכים לסיכוב' ק' לבא אל השלמות לא לישראל כך, ומשום כך 'ניתן גבול לימי הבחירה' לעבודת האדם, וסוף הסיכוב יהא 'מנוחה בשלמות'. או אז ייוודע, 'שהא"ס ב"ה הוא הפועל בשלמותו בב"ת אפי' מה שנפעל בגבול, וכמו שהפעולה הוא כך בשלמות, גם כוונת הפעולה בה ה' השלמות, אלא שע"פ כונה זאת נפעל הפועל המוגבל הבלתי שלם', שתולדתו הדיאלקטית, בחוסר שלמותו דווקא, היא 'השלמות בסוף הגלגולים'.<sup>111</sup>

שתי ההנהגות קדויות ב'קל"ח' גם 'שם' ו'כינור', והכינור מציין את עליומו של השם הגדול והסתדר: 'הרשימו הוא כלל כל החוקות [!]: השכר והעונש... והאיר שבפנים הוא לפי דרך היחוד, שהכל טוב ואין רע כלל... והוא המנהג את הרשימו כנ"ל, שסופו יהיה רק טוב ושלמות, ואלה הב' דרכים נקראים שם וכינוי'.<sup>112</sup> בנוסח מעניין מופיעה ההבחנה בין שתי ההנהגות בס' 'אדיר במדרם', שגם בו, למרות אופיו המיתי כפירוש לאידרא רבא, מטעים רמח"ל את מרכזיותו

109 שם, פתח כז, דף יח ע"ב.

110 שם, פתח כח, דף כ ע"ב. וראה גם 'כללים ראשונים', סעיפים ה–ו, עמ' רמט–רנא. על-פי דבריהם הקצרים והמגובשים של הסעיפים המצוינים, ומתוך יריעתו הרחבה של ספר 'קל"ח פתחי חכמה' בבחינת קל וחומר מתברר, שרמח"ל לא מסתפק בהצגת עקרונות ההנהגה על פי המיתוס הלוריאני, אלא טורח לפרש את משמעותם העיונית של פרטיו השונים, כמו צינור הקו והאור שבתוכו, אור פנימי ואור מקיף, ועוד הרבה. אנו מצטמצמים כאן אך בבירור העקרוני של דרכי ההנהגה.

111 קל"ח, פתח כז, דף יט ע"ב.

112 שם, דף כ ע"א. בדילוג נוסף בין השכל לנשמה, שחיים פרידלנדר פרסם באחרונה וקראו בשם 'דעת תבונות ח"ב', שוב לא מבליע רמח"ל את הממד הקבלי של הגותו, אלא משתמש בגלוי בטרמינולוגיה של בעלי הקבלה. בדילוג זה מציינה ההבחנה בין שתי ההנהגות, הלוא היא ההבחנה המוכרת בין 'אתערותא דלתתא' – 'אתערותא ד'על'א': 'מה שעשה כל ההנהגה לפי התעוררות המקבלים, לכן נופלת ונחת השינויים וחילופי המקרים – ההנהגה הנצחית תהיה לפי התעוררות המשפיע, ולכן לא יהיה בה שינוי, אלא השפעה שוה ותמידית, בלא הפסק כללי, על פי טבעו של המקור האינסופי.

רמח"ל מסביר ששתי ההנהגות רמוזות במלת 'בראשית', שפירושה: 'ב' ראשית'. כלומר – 'שני מקורות נמצאים לבראיה: אחד – המקור שממנו נבראת בסוד הבחירה, ואחד – שמזומן להיות מקור הנצחיות. וב' הראשית הם כתר וחכמה. והוא, כי אין הכתר אלא השראת העליון על התחתון ממנו, והתחתון אינו מתחיל אלא מן החכמה', שהיא הנקודה המתגלה בעמקי ה'אין' האלוהי, הספירה הראשונה במניין הספירות. (ספר גנוזי רמח"ל, מהדורת ח' פרידלנדר, בני ברק ונשמ"ד, עמ' לו–לח, וכן במקומות נוספים, שפרידלנדר ציין בהקדמתו, עמ' ח. וראה \* תשבי, 'קובץ של כתבי קבלה', עמ' 174; 186, הע' 103.)

ניכר בו בנוסח זה קודם כול טשטוש התחומים שבין החלל ל'רשימו', שנצטרפו יחד כאספקטים שונים של מלכות א"ס. מושג החלל הוא, כמסתבר,<sup>100</sup> מושג של חוסר שלמות, שכרוך מיניה וביה במעשה הצמצום כהתעלמותו של האינסופי וגילוייו של הסופי שהיה כלול בתוכו בשלילת הווייתו הפרטיקולארית, או כהתעלמותה של השלמות המוחלטת והיחידה, ששוללת במהותה את כל גילוייו של הרע היפוכה.<sup>101</sup>

'הרשימו' עצמו הוא 'כל מה שהיה כליל בכל מה שנסתלק בבחי' שרש התחתונים', והוא מכיל את כל שעתיד להיות בהם, את כל חוקותיהם.<sup>102</sup> כהגדרתו בפי רמח"ל 'הרשימו' איננו אלא 'דרך בלתי שלם לברא הנבראים בלתי שלימים ולהנהיגם', ביטוי להעלם השלמות צורך גילוייה בייחוד מבורר ושלם.<sup>103</sup> נוסח חשוב שזיקתו הלשונית לאמור ב'דעת תבונות'<sup>104</sup> גלייה לעין, מצוי בכללים ראשונים: 'הרשימו הוא הכח הנשאר לשרש עניני העולם וכלל מדרגות ההנהגה, שאינו אלא כרושם קטן לגבי מה שנסתלק, שהיה ראוי להיות העולם נברא בבחינתו אילו לא היה הצמצום... והרשימו... שורש מציאות התחתונים בכלתי שלימות...'<sup>105</sup> כלומר — רושם קטן לא לגבי א"ס, אלא לגבי מה שהיה העולם ראוי להיות בשלמותו לפי ערכו — אלמלא הצמצום.

בהיותו בסוד 'העלם השלמות' מושרשים ב'רשימו' 'חסרונות והעלמים רבים',<sup>106</sup> שמהם נילד לבסוף ונתגבש הרע, ומוטבעת בו הנהגת השכר והעונש: 'בשלמות צריך שהכל יהיה טוב. אלא שבהעלם השלמות נשארה ההנהגה מסופקת אם להטיב או להפכו לפי מעשה בני אדם תחתונים, וזה הדבר מושרש ברשימו, כי שם יש כל עניני השכר, ועניני העונש כנגדם, מזומנים להתעוררות התחתון.<sup>107</sup> הפירוש העיוני של המיתוס הליריאני מבטל כליל את אפשרות הנחת נצחיותה של ההנהגה הזו: קו א"ס, שחודר אל תוך 'הרשימו', מציין את הנהגת הייחוד, אשר בפנימיותה של הנהגת השכר והעונש חותרת אל השלמות והגאולה.<sup>108</sup> 'הרשימו' מציין הוויה

ריקן, ואזי היא לא מתגלה בעצמיות כוחותיה ובייחוד פעולתה. ראה מאמרי הנזכר (לעיל, הע' 79), עמ' 340–345.

100 קל"ח, פתח כז, דף יח ע"ב.

101 בקביעת מעמדה העקרוני של המלכות כשורש התחתונים בהיותה התגלמותו של עקרון הגבורות (שם, שם, דף יח ע"א) יש, כמובן, משום קשר ברור לתורת ייחוד שלטונו של אלוהים. על-פי שורש הימצאותו מתגלה העולם כולו כתחום פרישתה והתגלותה של מלכות שמים — בהכנתו ובכיעורו של הרע, יריבה הגדול, נד השבתו אל חיק שלמותה. ועיין בתיאור שתי בחינותיו של 'הכתר' בפי רח"ו (ע"ח, שם"ב, פ"א, פט ע"ב–ע"ג): בחינתו העליונה של 'הכתר' אינה אלא הבחינה התחתונה שב'מאציל', בחינת מלכות א"ס. וראה 'ליבס, 'ספר צדיק יסוד עולם' — מיתוס שבתאי', דעת, 1 (תשל"ח), עמ' 82–84, ובמיוחד בזהירות 70–72. וראה להלן, הע' 114.

102 קל"ח, פתח כז, דף יח ע"ב.

103 שם, שם, דף יט ע"ב.

104 לעיל, עמ' 104.

105 סעיף ה, עמ' רמט (ראה לעיל, הע' 82).

106 קל"ח, פתח כז, דף יט ע"ב.

107 שם. לביטוי האחרון ראה להלן, הע' 112.

108 שם, פונחים כז"כ, דף יט ע"ב — כ ע"ב.

האלוהי, הציר שעליו סובבים מאורעות העולם כולם. שימוש לשון זה מצוי גם ב'דעת תבונות': ייחוד שלטונו של האל כרוך 'באמתת המצאו בהכרח, שהוא המרכז מכל מה שנוכל לדבר משלמותו'.<sup>95</sup> בנוסח זה מצוי הרעיון גם ב'כללים ראשונים'.<sup>96</sup> גם את תורת החלל וה'השימ' מציג רמח"ל בהתאמה מלאה לשיטתו ב'דעת תבונות'. החלל איננו אלא 'זה שעדיין צריך לשלמות'.<sup>97</sup> לצורך הבהרת הרעיון קושר רמח"ל את תיאור 'הרשימו' כבחנינת המלכות הכוללת, שהיא 'חק המצא התחתונים', 'כללות כח הנמצא בכל ספי' להוציא התחתונים',<sup>98\*</sup> כלומר — בחנינת פנייתה הדינאמית של האלוהות אל זולתה, עם תיאורה של המלכות בפי המקובלים כבית-קיבול:

חלל ר"ל מה שיש לו בית קיבול לקבל אחרים... מלכות נותנת בחינתה שיהיו נמצאים עולמות סבולים ממנה... נקרא שיש לה בית קיבול, ועד שנמצאת היא לבדה ואין עולמות נמצאות — בית קיבול שלה חלול [...], וכשימצאו העולמות סבולים בה נקרא שחלל שלה מלא. ואמנם עד שהיה הב"ת שולט, היה הכל שלם בכל שלמות, כיון שנסתלק נתגלתה המלכות, שהיא בית קיבול, וגם לא נתגלתה מלאה בעולמותיה, אלא מקום חלל.<sup>99</sup>

95 עמ' כג.

96 סעיף ג, עמ' רמח-רמט (ראה 'עיל, הע' 82). נקודתו אמצעית זו (עץ חיים, 'ירושלים ותר"ע, ש"א, ענף ב, יא ע"ג) עוררה תהייה אצל עורכי המסורת היטאליט. ר' יעקב צמח מעיר בהגהה ב'מבוא שעי' (ראה לעיל, הע' 85), שהנקודה האמצעית קונה את מעמדה זה 'בערך כל העולמות שנאצלו אח"כ, שהרי בא"ס עצמו לא שייך אמצע וקצות ח"ו, ואמצעיות היא, אפוא, לא בא"ס אלא בחלל שנוצר (עמ' ב. דראה גם הערתו של ר' מא"ר פאפרש במקום המצוין בע"ח). אבל פירוש זה אינו עולה בקנה אחד עם דברי רח"ו עצמו בהמשך (עמ' ג), כשהוא מברר, שבנקודה האמצעית 'היה כח שורש הדין שנתגלה אח"כ למטה... ר"י בזה שלא נחטא, והזהר שאל תחשב כי שם בנקודה הוויא היה גילוי דין ח"ו'. להשלמת נוסח חשוב זה נביא דברים קצרים נוספים מן ההמשך (עמ' ו): 'ונלענ"ד עם הנז"ל אצלי בפ"א בהגהה, כי הנקודה האמצעית, שוויא העלם שרש הדין, נשאר שם במקומו, וא"ר החסד הוא אשר נסתלק ונתצמצם אל הצדדין וכו'. הערה זו לא יצאה בודאי מקלמוסו של רח"ו, גם אם ייחוסה לר"י צמח מסיפק (לאור השוניה הבולט ביניה לבין הערותיו ודלעל). ואף-על-פי-כן יש בדברים המובאים — מהם, כאמ"ר, גם משל רח"ו עצמו — כדי לשפוך אור על משמעות הנקודה האמצעית בתיאורו, שמגלה קירבה מפתיעה לזוהרתו של אבן טבול: הנקודה האמצעית אינה אלא 'המקום', שבו קיבץ המאציל וויכז (בפעולה של הוצאת הדיסהארמוניה הלאטנטית שבא"ס עצמו מן הכוזז אל הפועל) אוו' שרשי הדין שהיו מובלעים בו, עד ש'במקום אותם השרשים נסתלק הרחמים, א"ר א"ס עצמו, ונתגלה כוח הדין המתעבה וד"ל כגרגרי עפר עכור בתוך וזים וגדול (ידוש חפצי בה', נ"פס בראש ספר שמחת כהן לר' מסעוד הכהן עם אחראד, ירושלים 1926, דף א ע"ב. דראה 'ושב', 'לביורר' נ"עיל, הע' 83]. עמ' 28. תיאורו שם מבוסס כל כולו על נוסח אבן טבול). אישורו של פירוש זה (שיעניות דעתי הוא אמת לאמירה) באמצעות מאמרים שונים של רח"ו ומסויגים לרוב ומהוססים) ילמדנו שגם על-פי תלמידו העיקרי של הארי" קודמת התגלות הדין לצמצום ומחייבו את התרחשותו.

97 קל"ח, פתח כו, דף יח ע"ב.

98 שם, דף יז ע"ב.

99 שם, דף יח ע"א-ע"ב. משמעותו של האמור במלכות, שבחינו נותנת, כלומר — מחייבות, 'שיהיו נמצאים עולמות סבולים ממנה', קשורה בזיקה הקוולאטיבית שבין המלכות לנתיניה, כעולה מתוך לשון הפתגם הקבלי וזוהר: 'אין מלך בלא עם'. הווי אומר: מעצם מהותה של המלכות מתחייבת מציאותם של עולמות, שבהם תתפשט ותיודע. וכל עוד שרויה היא לבדה, ובחינתה גנוזה בקרב הכמציאות כוחניות, ולא מתגלה בקרב זולתה, בית הקיבול אשר לה — דימי קביו רוח ביוזר לציון האספקט הנקבי שבהווייתה —

הצמצום מבטא את הסוברניות המוחלטת של הרצון האלוהי. הוא איננו פרי הכרח קאטארטי או תולדת התעוררותו של כוח היין. מקורו ברצונו המוחלט של האל, שבחר לברוא את העולם בסוד הצמצום כדי לטעת בו את עקרון ההגבלה ההדרגתית ולגלותו במבנהו ההירארכי, או, כלשון רמח"ל, 'דרך ההנהגה ע"פ ההדרגה', שבבחינת 'ראשית ידיעת ההנהגה' היא היא ההסבר להתהוותו של הרע ולכליונו כאחד.<sup>87</sup> עקרון ההדרגה הוא צורך התגלותו של הרע על-פי רצון אלוהים ומחשבתו מלכתחילה להשיבו אל הטוב באחרונה.<sup>88</sup> הדין שנתגלה בצמצום אינו אלא החסרון, 'הכח של ההעלמים וההעדרים',<sup>89</sup> אך רק משגולדו ממנו חסרונות אחר חסרונות בהדרגה, נתגלה מתוכם, כ'מתנגדים אל השלמות', החסרון הגמור, שהוא הפכה המוחלט.<sup>90</sup> החסרון שבצמצום הוא 'שרש שרשי הרע'.<sup>91</sup> עיקרון זה של ההדרגתיות מכיל יסוד חשוב ביותר: איך היה האל בורא את 'הרע ההפכיי' 'מיד', כי אז לא היתה כוונתו אלא לעשות הרע. כוונתו, כפי שאנו יודעים, שונה היתה: 'לעשות הטוב והרע ביחד' במציאות בלתי שלמה, ולא רעה לגמרי. במציאות זו קשים, אמנם, החסרונות ביותר, אך מכיוון שהם תולדת עילומה ההדרגתי של השלמות המוחלטת, לעולם נותר בה 'משהו' מן הטוב, והרע הוא 'מה שחסר ממה שהיה השלמות'.<sup>92</sup> ללמדנו — מנקודת ראות שונה — שבפנימיות החסר והפגום רוחש הטוב והשלם המזומן להיגלות.<sup>93</sup>

בהקשר זה של תורת הצמצום מסביר רמח"ל את נוסחו הפרובלמאטי של רח"ו, שלפיו התרחש הצמצום ב'נקידה האמצעית' שבא"ס: 'א"א לומר יחוד אלא אם אומרים השליטה הגמורה בלי שום מונע, ואז ממילא אם ירצה לפרט ענין זה לגלותו בפועל יעשה המונע ואח"כ יבטלהו. וזהו מרכז הא"ס ב"ה... שבו היה הצמצום, שעל הענין הזה נבראו העולמות והעבודה בהם'.<sup>94</sup> שפת המראות של רח"ו ותיאוריו המיתיים מתפרשת, אפוא, פירוש עיוני מובהק: נקודת אמצעיתו של א"ס, שבה נתרשש הצמצום, מציינת את מעמדו המרכזי של הייחוד

87 קל"ה, פתח ל, י"ס בב ע"ב

88 שם, דף כג ע"א.

89 יהוה קי הוסיף, שישנו — כי נבולס ויצוה הנצודים החסרונות.

90 שם, דף כז ע"א. הרב חנה האבדר כאן הוא זה שבין הפך לעונות, ראחורן, מנחם אלחיל, הוא זה שאמר ע"פ שם השלמות אבל אינו השקיף. והוא אינו מבטא אפוא, אב השלמות אלא באיך הלך, בלשון וא"ל, אף סעודת, אבל לכלל נגודר המוחלט ישלילה הנמצאת נכרית אשכרה להקדש נגיד באלקטריאטיבה בעקיונות היודיים של קדמונים הגיע. בשיפוח החסרונות הצטמצם השלמות ידועה הלון ידועה, דר עבדללה מיעשה דא פחאד בניידר המוחלט לכאורר ברה, על כל פנים, בתי שובח"ל פה"ס. שבובריה רציונים של החסרונות ואלהיות ורגילות הרצון האלירי בהנחלתו רצמית: דא חסרית ריע עצמו, חסרה הדין לא יד טמן אלא נהרסו העליון של החסרון המליר.

91 שם, דף כז ע"ב.

92 שם, דף כז ע"א.

93 ובאמת — הקדמה זה יכול להיות, לשיטתו של המחיל, נדרש של הרע, שהיה טוב לא יעשה נכמית. נדרש של ריע הוא, אפוא, כפי עימותו לשל: המצמדות של הסיב צד הראוית יע, החסרונות של האל דר שהוא מלשון באפול נכמה — שרשי במיעותו: עקרון ההדרגה מקבל תוכן גא אה אשכרה המערכות אל העלמות: שם, פתח כז, דף י"ס ע"ב, והוא מסייע, אפוא, להיך הכיבוש, טראקיתו יחונד וינד ונדר וסופו וחלובח יקדוב.

94 שם, פתח ד, דף ו ע"א ע"ב.

של השלמות בראשית דרך ההשתלמות של האדם בעבודתו הדתית. הרע, הטמון בשורש המטאפיסי העליון של 'הגבול' כעיקרון של הגבלה והסתרה, הוא כללות מה שההווה האלוהית שוללת אותו, אם בבחינת ייחוד מציאותה וממשלתה, כנוסח 'דעת תבונות', אם בבחינת אינסופיותה, כנוסח 'קליח פתחי חכמה'. ביכללים ראשונים<sup>82</sup> נוקט רמח"ל לשון המצייה ב'דעת תבונות': 'הצמצום הוא מה שהאדון ב"ה כבש בכיול חוק טובו בבריאת נבראיו, שלא לעשותם שלימים אפילו לפי ערכם, כל שכן שלא עשאם לפי ערכו'. כהעלמתה של השלמות וכהגבלתו העצמית של כוח-הפעולה האלוהי, כשקבע האל ברצונו ועל פי חכמתו שלא יפעל 'בדרך כל יכולתו ובלתי תכליתו, אלא באותו כח ששיער היות שלימות נאה לפי המכוון בפעולה עצמה', יש לצמצום משמעות פוזיטיבית<sup>83</sup>: הוא איננו אך אקט שלילי של התעלמות והסתלקות, שהרי בהתעלמותו זו של האינסופי ובהגבלת כל-יכולתו כרוך מינה וביה גילוי של הסופי, שהיה מלכתחילה גנוז בחביונותיו: 'אין הצמצום העדר לבד אלא קיום: הבלתי תכלית נעדר בענין זה אבל הגבול מתקיים, והוא שורש הדין שנתגלה... מעשה הצמצום הוא קיום לגבול המתגלה'.<sup>84</sup> הממד הפוזיטיבי של מעשה הצמצום בא לידי ביטוי מוטעם וחשוב הרבה יותר בתכליתו: 'כדי לגלות טובו יעלים שלמותו כדי לגלותו בפועל', והיינו כמקלקל ע"מ לתקן.<sup>85</sup> ההקבלה בין פירוש זה של הצמצום כהעלמתה של השלמות וכגילוי שורש הדין לבין העלם הייחוד והסתרה הפנים שב'דעת תבונות' אינה צריכה ראייה. בתורת הקבלה של רמח"ל כבתורת המוסר שלו לא נועד הרע אלא לחזור לטוב ולעשות — בביטולו — לגילוי של הייחוד האלוהי.<sup>86</sup>

82 נדפסו בידי ח' פרידלנדר יחד עם ס' דעת תבונות, בני ברק תשל"ג, סעיף ב, עמ' רמח. על השם המוטעה ראה "תשבי", קובץ של כתבי קבלה, עמ' 184, הע' 96.

83 על פירוש הצמצום כהגבלה עצמית של הרצון או כוח-הפעולה האלוהי ר' תשבי, 'לבידור נתיבי ההגשמה וההפשטה בקבלה', נתיבי אמונה ומינות, רמת גן 1964, עמ' 29. זהו הנוסח הנקוט בידי ר"י אירגאס בספרו הנוכח לעיל (הע' 75), עמ' עד: 'כדי להמציא נמצאים בעלי תכלית הרצון לפעול בצמצום כחו, כאלו כב' כול צמצם כחו הבלתי בעל תכלית מעצמו אל עצמו' (מקורו של ביט' אחרון זה בקבלת סרוק. ראה ס' לימודי אצילות, מונקאטש תרנ"ז, דף כא ע"ב). מעניין שר"י אירגאס ממיד אות האימאנציה של אור העצמות באימנציה של השלטון האלוהי: 'הוא ממלא את כל העולם, ואין מקום פנוי משולטנותו' (עמ' נח). ברור, אפוא, מדוע הוא מפרש את הצמצום כאקט הגבלתו של כוח השלטון האלוהי.

84 קל"ח, פתח כד, דף טז ע"ב.

85 שם, פתח ד, דף ז ע"ב. ביט' נאצי זה (משנה שבת יג: ג) משמש את רח"ו בתיאור הצמצום כהתגלות שורש הדין צריך בידור העולמות (מבוא שערים, תל-אביב תשכ"א, עמ' ג).

86 קל"ח, פתח ל, דף כג ע"א ואילך. בדף כג ע"ב מסביר רמח"ל, שמעצם הנחתה של המציאות האלוהית כמציאות הכרחית מתחייב רע שכופף לטוב ומשועבד מתחילת ברייתו אך לגילוי, ונשללת לחלוטין אפשרות של רע מוחלט. לכאורה, מקשה רמח"ל, לא מגלה האל את הרע בכל רעתו, אלא מגבילו מלכתחילה על-פי הונכחית שהועיד לו. ואם אכן כזה הוא, מכון מעצם מציאותו לגילוי הייחוד על-פי רצון אלוהים, 'ממילא בתיקון אין שלמותו נודע לגמרי! הגיל' גילוי הוא, לכאורה, רק כאשר האור מפציע מתוך החושך המוחלט, ולא כאשר הוא מפזר אפלולית חיוורת! בנקודה זו מגיעה לקצה היכולת האלוהית, ואם תימצא לומר — לשיאה — האל אינו 'כול' לברוא רע גדול ורב כל כך, עד ששוב לא יוכל להדבירו. יאה הרע גדול ורב ככל שיהא, ושלטונו על ארץ ומלואה — האל יכול למחותו כהרף עין. ממצאותו המוחלטת ומשליטתו הגמורה נובעת תלוויו של הרע ומתחייב, בסופו של דבר, אובדנו: 'ההעלם לא יוכל לעשות שמה שישנו ודאי — שיעדר מציאותו... וא"כ לא תכל לחשוב חסרונות אלא אחר הקדמה הראשונה שיש אלוה ודאי, אלא תאמר שהוא מתעלם'. וראה \* תשבי, 'קובץ של כתבי קבלה', עמ' 186.

שלו.<sup>75</sup> כל המציאות כולה, מסביר רמח"ל, או הספירות, הן הנמצאים הנפרדים, מיוסדת על עניין הייחוד, 'שכל הבנין הזה הוא ענין אי שלם, שמראה אמיתת היחוד הזה'.<sup>76</sup> לפי הסברו המפורט של רמח"ל<sup>77</sup> נכלל הרע בקטיגוריה של המציאות החסרה והפגומה, שנועדה ל כללה, מראשיתה, לשמש בהיפוכה הדיאלקטי ובהשלמתה לגילוי של הייחוד האלוהי.<sup>78</sup> מתוך הסברתו של מעשה הצמצום מתברר, ששור הדין, שהוא השורש המטאפיסי של הרע לפי שיטותיה השונות של הקבלה, איננו אלא 'הכח המוגבל', אשר 'כלול בבלתי תכלית בלי גבול',<sup>79</sup> כלומר — הסופי אשר ל כל באינסופי בשלילת גדריו והיותו הפרטית והמצומצמת, כשגבולותיו נמחים ובטלים בתוך שטף החיים האינסופיים של העצמות המוחלטות. 'הבלתי תכליתי', מוסיף רמח"ל ואומר, 'כולל הגבול מצד מה שהוא שולל אותו',<sup>80</sup> וכך מתפרש הצמצום כ'התעלם השלמות והשאיר חק א' בלתי שלם' המאפשר את העבודה הדתית כמעשה של השתלמות עצמית וצורך גילוי של 'שלמות היחוד'.<sup>81</sup> לאור תכלית ההטבה השלמה בסוף תהפוכות העולם מתבררת המשמעות האמיתית של גילוי הייחוד כ'כח החזרת הרע עצמו לטוב' — לא כוחו של האל לבדו, כי אם גם ודווקא כוחו של אדם, שרק אם יקנה טובו בעצמו — במאמץ הדברת הרע וגילוי הייחוד — יהא טובו שלם באמת. כך ניצב הצמצום כהעלמתה

75 גם בקטעים שפרסם פרידלנדר מ'מאמר הויכוח' (לעיל, הע' 70) עושה רמח"ל את ההבחנה בין 'בחינת עצמו' לבחינת רצונו' וקובע, שלא נדבר ... כי אם מרצונו 'עמ' מזו). ברצונו להטעים — בעקבות הרמ"ע ור' יוסף אירגאס — את הטראנסצנדנציה המוחלטת של עצמות המאציל הוא קובע, שהכינוי 'אין סוף' לא מציין אותו אלא אך את רצונו 'לפי מה שהיה יכול לרצות, שאין לו שום סוף, שיעורות כלית' (עמ' מט), בעוד האצילות היא 'כללות כל כחות רצונו המוגבלים' (עמ' נא, וראה עמ' מח). כהיפוסטאזה אלוהית נודע, כמובן, לרצון האלוהי מעמד אונטולוגי, אבל עניינו המכריע של רמח"ל הוא במעמדו כעקרון ההנהגה וכשורשה. רצון פירושו שלטון, לאמור — הנהגה שמכוונת לגילוי ייחודו של האל בעולם. מערכת האלוהות כולה נתפסת כאקט הגבלתו העצמית של הרצון האלוהי (ראה להלן) — עד שייגלו לעומתו רצונות נפרדים, שבסוף 'הסיכוב' ייכנעו בפניו ויתבטלו. כך נשתלבה הבחנתו של הרמ"ע בין הרצון לבעל הרצון בתורת הייחוד וההנהגה של רמח"ל בנוסחה הקבלי והעיוני כאחד. על הבחנה זו ועל שנובע ממנה בייחוסו של תואר 'אין סוף' לרצון ראה הרמ"ע מפאנו, פלח הרמון, קורין תקמ"ו, ש"ד, פ"ג ופ"ד, דף טו ע"א-ע"ב; יונת אלם, פ"ב, דף ב ע"א; ר' יוסף אירגאס, שומר אמונים, ירושלים תשכ"ה, עמ' סז.

76 קל"ח, פתח א, דף ה ע"ב.

77 קל"ח, פתח ב, דף ו ע"א-ע"ב.

78 בקשר אמין מצרף כאן רמח"ל יחדיו, בחינת תכליתו האחת של 'הסיכוב' בחיי היחיד ובחיי העולם, את כוונתו של האל להיטיב ואת כוונתו להיזדע בייחודו המוחלט, וללא הרף הוא חוזר ומטעים, ש'הרצון העליון אינו רוצה רק טוב לבד', ושכל גלגלי הנהגתו ותהפוכותיה לטוב ולהיטיב — גם אלה, שמלכתחילה הפרו את הייחוד האלוהי ברוע רצונם וברשעתם.

79 קל"ח, פתח כד, דף טז ע"ב, והשווה נוסחו הידוע של ר' עזריאל: 'כח בגבול מבלי גבול' (פירוש עשר ספירות, נדפס עם 'דרך אמונה' לר' מאיר'ן גבאי, ברלין תר"י, דף ב ע"א). ועיין במאמרי: 'תורת הבריאה של ר' שניאור זלמן מלאדי', אשל באר שבע, א (תשל"ו), עמ' 319. בהמשכו של מאמר זה עסקתי בקצרה במעמדה של תורת רמח"ל כמקור לשיטת רש"י (עמ' 359-362). באחרונה בירר י' תשבי בהרחבה את רישומו של רמח"ל בתחומה ובדרכיה של העבודה הדתית על-פי החסידות. ראה מאמרו: 'עקבות רבי משה חיים לוצאטו במשנת החסידות', צדן, מג (תשל"ח), עמ' 201-234.

80 קל"ח, פתח כד, דף טז ע"ב. בדרך זו, מוסיף רמח"ל, 'נמצאו הספירות בא"ס ב"ה' — כלולות ברצון העליון בלא מובחנות וללא מעמד פוזיטיבי.

81 שם, פתח ד, דף ז ע"ב.

דבר ודאי הוא, שלדעת רק שם הספירות והפרצופים וכל הנמצא בהם, בלא דעת מה טיבם ולמה הם, אין זו ידיעה כלל. כי מה תועלת לדעת, שיש כמה מיני אורות למעלה לנהג העולם, ואין אנו יודעים מה ההנהגה אשר נמשך מהם בבריות האלה המתנהגות מהם, ומה אנו רואים מעומק חכמתו ית"ש בענין הזה, ועצתו העמוקה. אך אם באמת נוכל להשיג סוד עצתו ית' בבריאית עולמו ודרך הנהגתו, עד שיובנו היטב כל הדברים אשר נמצאו ואשר נעשו, הכל בטוב טעם ודעת, בעומק מחשבה נפלאה שידעה לסבב הדברים בסבוב כל כך נשגב, שכל התולדות האלה יצאו משם, והכל נאה ומתוקן — הנה לזאת נקרא חכמה... חכמת ידיעת הנהגתו הנשגבה ית"ש.<sup>70</sup>

הלשון והטרמינולוגיה אינן מותרות מקום לספק: ידיעה טכנית ובקיאות בפרטיה של התאוסופיה הִלוריאנית הסבוכה אינן בגדר ידיעה אמיתית. היא חסרת משמעות ועקרה מבחינת מוסר הנהגה האנושית. חכמת האמת היא חכמתו העמוקה של 'סיבוב' העולם, שתהליכיו ומאורעותיו עלי אדמות מושרשים בריתמוס הדיאלקטי של החיים האלוהיים. יתר על כן: מעצם מהותה כוללת חכמה זו את האספקט האפליקטיבי, ובהורותה לאדם את דרך הנהגתו הדתית-מוסרית, כלומר — את דרך השתלבותו בהנהגה האלוהית הכוללת ואת האופן שבו יתרום את תרומתו האקטיבית להשלמת תכליתה, היא מקנה לחייו את המשמעות המיסטית האמיתית.<sup>71</sup>

לאור הדגשת אספקט מכריע זה של חכמת האמת נבין מעתה מדוע זה מטעים רמח"ל חזור והטעים את מעמדה של תורת הייחוד כיסוד שיטת הקבלה העיונית שלו. את סיכומו הסיסטמטי הגדול לקבלת האר"י פותח רמח"ל בדברים הבאים: "יסוד האמונה ועיקר החכמה הוא יחודו העליון ית"ש... כי כל חכמת האמת אינה אלא חכמה מראה אמיתות האמונה להבין כל מה שנברא או נעשה בעולם איך יוצא מן הרצון העליון ואיך מתנהג הכל בדרך נכון מן האל האחד ב"ה לגלגל הכל להביאו אל השלימות הגמור באחרונה.<sup>72</sup> בהמשך מסביר רמח"ל את שתי בחינותיו של הייחוד האלוהי כפי שהכרנון וקובע, ש'כל זה שאנחנו רואים, שלכאורה הוא הפך מרצונו, אינו אלא שהוא מרשה כך ע"פ עצה עמוקה המושרשת במחשבתו, שסובבת והולכת עד שיושלם הכל בתיקון כללי גמור.<sup>73</sup> מתוך זיקה לפרובלמאטיקה שכבר ניעורה ונידונה בכתבי מקובלים איטלקים ידועי שם, מנציגיו החשובים של בית-המדרש הִלוריאני, הרמ"ע מפאנו ור' יוסף אירגאס, קובע רמח"ל, שבעסקנו ב'יחוד א"ס ב"ה' — 'ברצון אנו מדברים',<sup>74</sup> להבדיל מבעל הרצון, א"ס בעצמותו הטהורה ובטראנסצנדנציה המוחלטת

70 מאמר הויכוח, פורסם לאחרונה בידי ח' פידלנדר בתוך: שערי רמח"ל, בני ברק תשמ"ו, עמ' סב. והשווה שם, עמ' מה, סח.

71 במאמרו הנ"ל (בהערה 13) הטעים "תשבי במידה יתירה את חשיבות מעמדה של תורת האלוהות והבריאיה בהגותו הקבלית של רמח"ל, שעשה את דרכי עבודת ה' אך סניף לה (עמ' 193).

72 קל"ח פתחי חכמה, 'ירושלים תשכ"א, פתח א, דף ה ע"א. וראה פתח ל, דף כב ע"א.

73 שם, פתח א, דף ה ע"ב.

74 שם.

הטוב והרע, כדי שפריה של הנהגה זו יהא 'החזיר כל הנהגה אליו לגמרי'.<sup>66</sup> בראות אדם עתה את מאורעות העולם ותולדותיו, כשהוא מתבונן בהם בעיני בשר, הוא מתנסה רק ב'שטחיותם', שטחיותה של הנהגת השכר והעונש, בעוד 'תוכיותם' מסותרת. תוכיות זו היא בסוד האחדות האלוהית החובקת את המציאות כולה, 'כי הרי התוך הזה שוה בכלם, שכולם רק טוב' לא רע כלל, וזה אינו נראה ומוכן עתה ודאי.<sup>67</sup> ריבוי ההנהגות ושוני המידות, שבהן נוהג האל בעולמו, מתחייבים מהסתר הייחוד, שפירושו מיניה וביה — דרכים חלוקות, מחלוקות וקטטות. השלמות, לעומת זאת, אחת היא, ועולם הריבוי והפירוד מתעלה בהיודעה לגלות את הייחוד האלוהי גם בקרבו: השלמות משמעה 'לשלוט על כל החסר להשלימו, והוא אינו מתפרד בעצמו, אלא בהשואה אחת משלים כל מי שצריך שלמות'.<sup>68</sup>

## ב

זיקתה של תורת ההנהגה, שהצטמצמתי בהצגתה על-פי תבניתה הכוללת, לתורת הקבלה של רמח"ל היא הדוקה ביותר<sup>69</sup> — הן בתבניות הכוללות של שתי התורות והן בכל פרטיהן, לאורכו ולרוחבו של המיתוס הלוריאני. בדברי הבאים לא אֶיון ברעיונות הקבלה של רמח"ל כשלעצמם, בהיבטיהם השונים ובמעמדם בתוך רצף התפתחותה של המסורת הלוריאנית, אלא רק באספקט של תורת ההנהגה המתגלה בהם, כלומר — בהקבלה בינם לבין הרעיונות שבירתי מתוך ספר 'דעת תבונות' ועל-פיו. בדיון זה מקופלת ההנחה, שאי אפשר להפריד בין כתבי המוסר של רמח"ל לחיבורי הקבלה שלו, ובירורם הרעיוני השיטתי, שעודנו מצפה לגולאיו, מחייב לראותם כמקשה רעיונית אחת. במסגרת זו יהא עלינו להסתפק בראשי פרקים בלבד.

בבירור משמעותה האמיתית של חכמת הקבלה מציגה רמח"ל ומתארה כתורת ההנהגה. בנוסח מרחיק לכת הוא קובע:

66 ד"ת, עמ' מח.

67 ד"ת, עמ' מז.

68 ד"ת, עמ' סט. רמח"ל מסביר, שהרע אינו מתקיים אלא 'בחלקי הדברים טרם התחברם להשלמת הדבר', והוא מתגלה, אפוא, כעקרון של חלוקה ומחלוקת. ברור, על כן, שרק כאשר יתעלו הנמצאים כולם — באמצעות האדם — וכל מעשיהם יתקבצו לשמש אך ורק לגילוי כבוד אלוהים — יתקיים 'התיקון הגמול' (ד"ת, עמ' קח-קיט. באספקט אחד מתואר כאן והכבוד כהענקת הטוב האלוהי). שוב מתקיים בתיאור זה עקרון ההתקשרות שבהוויה והאקטואליזציה של האחדות האלוהית, שבה ייודע הייחוד המוחלט, והרע יאבד.

69 'י' תשבי מתאר במאמרו (לעיל, הע' 13) את 'דעת תבונות' כחיבור, שמטרתו האמיתית היא 'הסברת עיקרי קבלת האר"י במסווה של בירויים עיוניים מעין-פילוסופיים' (עמ' 186-187). עם זאת אינני סבור כי נכון הדבר לראות 'שלט בלבד', כלשונו של תשבי (שם), בדברי רמח"ל בראש ספרו זה כי הוא בא לבאר בו את ארבעת העיקרים האחרונים של הרמב"ם. עיקרים אלה לא זו בלבד שאכן מתבררים בספר, אלא הם כוללים את תורת ההנהגה האלוהית, שהיא לב הגותו של רמח"ל — בניסוחיה הקבליים והעיוניים כאחד.



פי שהסתיר פניו לחדש בו [בהעלם] דבר הנהגת הטוב ורע הזאת, שב, על כל פנים, והשקיף במדת טובו ולפי חק ממשלתו להשלים סיבוב כל ההנהגה הזאת בתיקון הכללי.<sup>61</sup> הקב"ה לא נוהג, אפוא, בעולמו 'כאדם המתחרט ומתנחם': הוא איננו מניח מידו את מידת ההנהגה של המציאות ההיסטורית ונוקט בדרך אחרת, טובה ממנה, בעת הגאולה. אלא בעומק עצתו גלגל כך את מסיבותיו, 'שמתוך הטוב ורע עצמו נגיע סוף סוף לדבר זה, שיהיה הכל נשלם, ויהיה הוא ית"ש מגלה יחודו.<sup>62</sup> בחיוביו הווייתו הפגומה של העולם הולך, אפוא, ומתקדם בחשאי תהליך של גאולה, שתפציע, בחינת אור יתר, מתוך אפלתו המתעצמת דווקא. על-פי הדיאלקטיקה של תורת הייחוד אפשר לקבוע בנוסח אחר, שאי אפשר לה להנהגת הייחוד להיגלות בשלב ראשון זה של תולדות העולם אלא בהנהגת המשפט, הנהגת הטוב והרע.

כללו של דבר: מידת המשפט, שבה 'תלויים כל עניני הטובות והרעות בכל תולדותיהם', מקורה ב'הסתר פני טובו' של האל ו'העלם שלמותו', וזה עצמו הוא צורך הגילוי היתר שלעתיד לבוא בכוח פעולתה של המידה האחרת, 'מידת הממשלה היחידית'. זו, אפוא, לעומתה 'מידת תיקון כל הנבראים' בכוחו של האל, והיא זו 'הסוכבת והולכת בהעלם בכל דרכי המשפט עצמו, לסבב כל דבר אל השלמות לבד'. מקורה העליון הוא 'חק טובו הפשוט' של האל, שאף על פי שנתעלם, לא זו מלהשקיף עליו לטובה. מידת המשפט היא המתגלית ונראית, מידת הממשלה היא המתעלמת ומסתתרת לפניו.<sup>63</sup> הווי אומר: בהעלם השלמות האלוהית מתקשרות שתי המידות כאחת בנקודת-מוצאן המשותפת; אולם בעוד מידת המשפט משקפת את ההעלם כשלעצמו, נובעת ממנו מידת הממשלה היחידית רק בחינת צורך הייחוד וההטבה הגמורה שלצדדי לבוא. בכך טמון, כמוכח, ההסבר לקדימת התגלותה של מידת המשפט, שהיא קדימת התגלותם של החסרונות והרע לשלמות האמיתית, קדימת התגלותה של המציאות ההיסטורית לגאולה האחרונה. השלמות היא מקור הכול ותכליתו, ומכיוון שהיא אינה נגלית במלואה אלא מתוך קדימת חסרונה 'אפילו מה שנעשה לפי הטוב ורע', בתקופת העלם הייחוד, הוא 'סיבוב וגלגול שהולך אל נקודת השלמות',<sup>64</sup> שהיא בירור 'אמתת יחודו בפועל'. מנקודה זו ואילך 'יהיה הדבקות וההשגה ששיגו הנמצאים להתקשר בו ית' ולהתענג בשלמות יחודו שכבר נתגלה, ל'הינות מדו' שכינתו ולהשיג בשלמותו זה תמיד דברים עמוקים מהראשונים עד אין סוף ועד אין תכלית.<sup>65</sup> כאן שוב מתלכדות כוונת ההטבה וכוונת גילוי הייחוד: בהיגלות עצמות הקדושה האלוהית באחדותה הגמורה, שדבר שוב לא נפרד ממנה וניתק, מתעלה אדם בהתקשרות דבקותו העליונה לכלל תענוג שאין למעלה ממנו, תענוג שאין לו שיעור. כך נשלם סיבובה הדיאלקטי של הבריאה: הסתר, שהוא צורך גילוי היתר, קלקול שהוא צורך התיקון הגמור. כך מתגלה הייחוד, בבחינת תכלית שלמותה של הבריאה באחריתה, כשורש חסרונה וכמקור רעותיה בראשיתה. לפי רצון האל וחכמתו מחייבת השלמות את החסרונות ואת הנהגת

61 ד"ת, עמ' לט, וראה עמ' מב.

62 ד"ת, עמ' מ, וראה עמ' מד, מה.

63 ד"ת, עמ' מב, וראה עמ' מ.

64 ד"ת, עמ' מח.

65 ד"ת, עמ' קב-קג.

הנהגת המשפט היא היעלמה הגמור של הנהגת הממשלה האלוהית. על-פי הנהגה זו האדם הוא, כביכול, הריבון: כבעל בחירה בן חורין הוא לבור את דרכו, והאל אך משגיח ומגיב. בהנהיגו את עולמו לפי מידה זו משעבד הקב"ה מעשיו למעשי בני אדם, 'שאם הם טובים גם הוא יטיב להם, ואם הם רעים יוכרח, כביכול, להענישם'.<sup>54</sup> מעמדו של אדם כבעל בחירה הוא תולדה ישירה מרצון אלוהים, שהאדם יעשה לקניית שלמותו בעצמו ויתרום — בעצם תהליך ההשתלמות — את תרומתו האקטיבית לבירורו השלם של הייחוד האלוהי. כדי ליתן בידי אדם את האפשרות הזו הגביל האל, כאמור, את רצונו ולא עשה מלכתחילה בכל-יכולתו להשלמתו, ואם תמצא לומר: נטל משלו, משל רצונו, ונתנו בידי אדם כרצון שבידו, שבו הוא יכול מעתה, כבן חורין, לעשות כאוות נפשו. רצונו של אדם כביטוי לחירות הבחירה אשר לו אינו אלא רצון אלוהי שהושאל לו לפי שעה. ברור, על כן, שלעתיד לבוא, בביטול ההסתרים כולם, בביעורו המוחלט של הרע ובגילוייה של השלמות הגמורה,<sup>55</sup> תיבטל הבחירה, ועבודתו של אדם תהא 'בכח מוכרח', על-פי טבע שלמותו המתגלה והולכת.<sup>56</sup> האל לא נתכוון 'להניח עולמו כך, שיהיה תמיד הולך וסוער בשותפות הטוב והרע'. ואילו היה מנהיגו לעולם במידת המשפט לבדה, לא היה האדם 'וצא מידי דופיו, ו'תמיד היו נמצאים צדיקים ורשעים, טובות ורעות, ברכה וקללה'.<sup>57</sup> לו זו היתה כוונת אלוהים, היה עולמו חתום תמיד בחותמה של דיכטומיה דואליסטית. אמור מעתה: מידת המשפט נהגת, אמנם, בגלוי; אך בהסתר, בסתר מידה זו ובפנימיותה, רוחשת 'מדת התיקון הכללי' — 'עד סוף דבר, שיתוקן כל המציאות כולו לעתיד לבא'.<sup>58</sup> מידת המשפט נהגת בעולם, שעליו הוטל, בכוונת מכוון, להשלים את עצמו, ובכך להקנות בזכות, ולא בחסד ומתוך בושת, את השלמות הנכספת, שבה יתעלה אדם אל מעבר לחוקיות של העולם הפגום, כפי שהיא מוצאת את ביטוייה בהנהגת השכר והעונש. הרואה במתן שכר בזכות את כוונת הבריאה אינו טועה, אמנם, לגמרי, אך משיג השגה חלקית בלבד ברצון אלוהים. התכלית האמיתית של מעשה הבריאה, בהסתר פנים שבה ובחסרונותיה הגוברים, היא גילוי הייחוד העליון כשלמות העליונה המזומנת לעולם. שלמות זו 'מְשֻׁוּה' את הכל לטובה,<sup>59</sup> והרע, שנתעצם בהעלמתה, חנור אל הטוב המתגלה בה. הקב"ה 'הרכיב', אפוא, את שתי ההנהגות יחדיו בהעלימו את האחת בחביון זו המנוגדת לה לכאורה.<sup>60</sup> וכלשון רמח"ל: 'אף על

54 ד"ת, עמ' מא.

55 לעולם, כמובן, לפי ערכו — ד"ת, עמ' מו.

56 ד"ת, עמ' כו. מתברר, אפוא, שחירות הבחירה היא ייחודו של אדם — סגולת מעלתו ושבח לו או התולדה האנתרופולוגית של מעידתו וגיל'ו ושו' מגן עדן, הוגה הוגה לפי דרכו — רק במסגרת המציאות הקונקרטית, בעודו שקוע במעשה החולין — אם במשמעותו ההיסטורית של מושג זה ואם במשמעותו הספיריטואלית כמצבו הקיומי של היחיד. בעידן הגאולה — או ברגעי התעלות של דבקות מופלאה — יהא אדם שרוי מעבר לחירות הבחירה, ושוב לא ייטלטל בין טוב לרע. התגלותה של אחדות האמת, אמיתת ההויה האלוהית, שבה שוב לא מתקיים עקרון 'האחר', הנבדל, המתבדל והמבדל, כרוכה מיניה וביה במחיייתה של אפשרות הבחירה. אני מקווה לדון בסוגיה זו על-פי מקורות המחשבה הקב"ית והחסידית.

57 י"ת, עמ' נד.

58 שם.

59 ד"ת, עמ' סט.

60 ד"ת, עמ' לב.

שהוא שורש התהוותו של הרע, אינו עשוי אלא 'כדי להגלות'. זה הכלל: 'מה שהוא מסתיר פניו ונותן מקום לרע לימצא, עד שיחזור ויגלה טובו, והרע לא ימצא עוד, ונראה יחוד ממשלתו'.<sup>46</sup> חסרון הבריאה, מקור רעתה וקלקוליה, 'לא נולד אלא מהסתיר פניו של האדון ב"ה, שלא רצה להאיר פניו על נבראיו מתחלה מיד, שיהיו שלמים בתחלה, אלא אדרבה, הסתיר פניו מהם והשאירם חסרים' במניעתו של השפע האלוהי, כשהסתיר זה שבראשונה אינו אלא צורך גילוי היתר, גילוי הייחוד, שבבחינת טובו העצמי, תכלית טובו, יזכה לו אדם באחרונה.<sup>47</sup> רמח"ל מסביר, שצורך בריאתו של העולם חסר האל 'כאילו עָבַב מַדַּת שלמותו וטובו הגדול שלא לעשות כחק גדולתה בבריות אלה',<sup>48</sup> או 'מנע, כביכול, את עצמו, פירוש — שמנע את יכלתו בברוא נבראיו שלא לעשות אותם כפי כוחו'.<sup>49</sup> יתר על כן: לא זו בלבד שלא בראם לפי ערכו, 'לפי ערך הפועל', כי אם 'לפי ערך הנפעל' בלבד בהגבלת כל-יכולתו ובהתאם לכוונתו,<sup>50</sup> אלא 'אפילו בפעולותיו אלה עצמם לפי ערך הנבראים — מה שהיה יכול לעשות לא עשה, ואדרבה, כבש, כביכול, את טובו לבלתי עשות מה שהיה ראוי לו לעשות לפי טוב חָקו'.<sup>51</sup> הווי אומר: יכול היה לטעת בהם מלכתחילה את השלמות היחסית, שעמידה להיגלות בהם לפי ערכם, אך גם זו מנעה מהם, לפי שעה, דווקא כדי יתן להם, על-פי רצון ההטבה השלמה, את אפשרות ההשתלמות שבביטול החסרונות, בביעור הרע ובגילוי של הייחוד העליון. במידים אחרות: במנעה הבריאה מתגלה אקט של הגבלה עצמית של היכולת האלוהית צורך גילוי במלוא היקפה בהדברת כל מי שמתייצב כנגדה ומאיים, לכאורה, להגבילה. אמנם גם בהסתירו פניו ובהעליו טובו מעניק האל שפע של הוויה לנבראים ומקיים. אבל ביחס למה שהיה ראוי לו להשפיע על פי חוק שלמותו (לפי ערך הנבראים) — השפעה זו אינה אלא, כלשון רמח"ל, 'כדמיון הצל לגבי אדם, או כרושם קטן הנשאר מן הכתב על הנייר, אחר שסרו האותיות ממנו'. כלל השפעה מועטת זו חושך הוא, 'לא אור, ביחס להשפעה השלמה, חושך החסרונות הגוברים והרעות המתרבות'.<sup>52</sup> האל מעלים את רצונו ומשעבדו, כביכול, להכרעות אדם ולמעשיו.<sup>53</sup>

זהו שורש ההבחנה בין שתי מידות ההנהגה, שבהן מנהיג האל את עולמו: הנהגת הייחוד, אי-הממשלה היחידית; והנהגת המשפט, או הנהגת הטוב והרע, השכר והעונש, הבחירה. לאור הניגוד, הקיים ביניהן, משלימות שתי הנהגות אלה אשה את רעותה על-פי הדיאלקטיקה של סיבוב הבריאה ברצון אלוהים.

- 
- |    |   |
|----|---|
| 46 | ד"ת, עמ' לא.  |
| 47 | ד"ת, עמ' כד.  |
| 48 | ד"ת, עמ' ז.   |
| 49 | ד"ת, עמ' ח-ט.   |
| 50 | ד"ת, עמ' ח. וראה גם עמ' כב, שם מסביר רמח"ל, שבפעולתו לפי ערך הנבראים 'פועל האל בסדר מושג ומובן' ההולם שכלו של אדם, שעקרון הסדר שורר בו ומבטא אותו — כדי שישג את הכיונה האלוהית ויוכל ליטול חלק בהגשמתה. |
| 51 | ד"ת, עמ' מג.  |
| 52 | ד"ת, עמ' לט.  |
| 53 | ד"ת, עמ' טז.  |

אדם ורצונו, שאותו, בחינת מלכות בשר ודם, הוא מציב בשגגת תאוותיו או בזדון לבו כנגד רצון אלוהים ומלכות שמים. הרע, שמכיל את הפכיהן של מעלות הטוב,<sup>39</sup> הוא מציאות מחודשת לגמרי, כפי שכבר ראינו, שהרי הוא כליל בשלמות האלוהית המוחלטת אך ורק בשלילת היוֹתוֹ ובביטולה הגמור. ואפילו מעמד כוחני לא נודע למציאותו בחינת שורש נעלם, כביכול, בעמקי הישות הטראנסצנדנטית. רמח"ל מסביר, שהרע אינו אלא 'העדר שפעו וביטולו, אם מעט ואם הרבה'.<sup>40</sup> נוסח זה לא בא להפקיע את הרע ממעמדו האונטולוגי כמציאות בעלת ממשות, אלא מכיוון אך להטעים את הקלקול, העיוות והסילוף שטבועים בהתגלותו של הרע כמציאות שנתחדשה ברצון אלוהים. הרע אינו בגדר ביטול ההשפעה לגמרי, שהרי ביטול כזה כרוך מיניה וביה בביטול הנמצאים כולם. לאזור ככלות הכל, ההעדר אינו יכול לעשות מציאות. אמור מעתה: כמחלה הפוגעת באיש, ולא ימות, הרע הוא קלקול 'בסור ההשפעה קצת, לא לגמרי, ומתחדשות הרעות שאינם אלא קלקולים במציאותו של הטבע השלם'. חידושו של הרע כמציאות חסרה ופגומה אינו, אפוא, תולדת השופעה אלוהית, אלא — לאור הטעמת גדרו הנגאטיבי — תולדת חסרונה ומיעוטה, לפרקים — כמעט עד כדי ביטולה. בעשותו, אם כן, 'טובות ורעות... שמים הנה עשה האלקים: השפיע וסלק שפעו' עד שנתחדשה מציאות טובה ונתקלקלה בחסרונה וברעוניה. כפל פנים זה של השפעה וסיפוקה, השפעה וחסירה, קבעו האל בתחילה ב'טבע הכללי', חוקתה המטאפיסית של הבריאה ותכניתה האלוהית, ועל פיו הוטבע בכל איש ופרטיו.<sup>41</sup> חסרון ושלמות אינו 'רע ממש', שהרי כל המציאות חסרה היא ביחס לשלמות המוחלטת. הרע הוא תולדת 'שלשלת החסרונות': בהיתוסף 'חסרון על חסרון סוף יוליד מה שהוא רע ממש'.<sup>42</sup> א"ל לנוסח זה להטעותנו: מעמדו של הרע כתולדה הכרחית של חסרונות גוברים במבנה ההירארכי של המציאות אינו מקפל בחובו את הנחת שורשו האלוהי הקדום. רמח"ל מדגיש, ש'מציאות ההנהגה', אשר מאפשרת את התגלותם ההדרגתית של חסרונות והתעצמותם כ'רע ממש' — מציאות מחודשת היא, ועד שלא חידשה האל ברצונו לא היה ענין לשום חסרון כללי'.<sup>43</sup> רק כשבחר שהמתגלה משלמותו יהיה יחודו ית', אז נמשך מזה שיהיה חסרון בנבראיו, שהרי צריך להראות החסרון כדי להראות שלילתו,<sup>44</sup> ואף כדי להראות לאדם את דרך השתלמותו העצמית, כפי שראינו.<sup>45</sup> מעתה אנו באים להשיב על השאלה האחרונה, שאלת הוֹנֵהגה האלוהית, ההנהגה המורכבת והמפותלת של העולם אלי תיקון ושלמות. נקודת המוצא ידיון כלילה בקביעה כי ההסתר

39 ד"ת, עמ' כא.

40 ד"ת, עמ' פח, פט.

41 ד"ת, עמ' צ-צא, ק.

42 ד"ת, עמ' צז-צדו.

43 ד"ת, עמ' צח. עקרון ההדרגה, שמבטא את עקרון התגלותם הגוברות של החסרונות, אינו אופן גילוי ההכרחי של האל כנוסח הניאופלטוני המוכר, אלא מוצג — ביסוד 'המדה והשיעור' שבו — כחידוש שמקורו ברצון אלוהים. הוא מקפל בתוכו את דינאמיקה הדוֹסֵטִי-שִׁית שבהוֹיָה — אפשרות של חסרונות גוברים ומתעצמים מצד אחד, ואפשרות של התקדשות והתעלות רוחנית מצד שני.

44 ד"ת, עמ' כג.

45 ד"ת, עמ' ט.

כך מתלכדים רצון ההטבה השלמה של האל ורצונו להיודע בפועל בייחודו המוחלט ובאים אלי דרך אחת: גילוי בפועל של הייחוד הוא ההטבה השלמה. השלמות, מסביר רמח"ל, היא הדבקות בקדושת האל והנאה 'מהשגת כבודו בלי שום מונע מפריד ומעכב'.<sup>32</sup> הווי אומר: השלמות, שבתאורה זה כלול בכירור גילוי הייחוד על פי גדרו, כרוכה בהשגת אחדות הייחוד, שפירושה התעלות אל שמעבר לריבוי ולפירוד, אל שמעבר לרע, אל ההווה הנפרדת — אל הקדושה. גילוי הייחוד הוא תיקונו הגמור של העולם וביעורו המוחלט של הרע ששרר בו,<sup>33</sup> 'תכלית כל הצלחה' שבפי הנביאים.<sup>34</sup> או אז יתבטלו הריבוי והפירוד שבחלקי הבריאה, וכולם יתקשרו להודיע את תכליתה האחת, שחז"ל כבר היטיבו לנסח (אבות, ספ"ו): 'כל מה שברא הקב"ה לא ברא אלא לכבודו, להודיע ממשלתו 'לגלות את ייחודו'.<sup>35</sup> כעיקרון של פירוד, פיצול, חלוקה ומחלוקת לא נמצא הרע בעולם 'אלא בחלקי הדברים טרם התחברם להשלמת הדבר', אך בתום 'סיבוב העולם', לכשתיגלה האחדות המקפת והשלמות החובקת כל,<sup>36</sup> יחזור גם הרע אל הטוב וישתלב — בביטולו — במערכותיו השונות.<sup>37</sup>

שתי השאלות האחרונות שעלינו להעלות בהקשר זה הן: מקורו של הרע ודרכי הנהגתו האלוהית של העולם עד תום סיבוב תולדותיו. קשרן של שאלות אלה זו לזו אמיץ עד מאוד, במיוחד לאור זיקתה של תורת ההנהגה של רמח"ל לתורת הקבלה שלו, כפי שניווכח. הרע הוא עקרון ההיבדלות מייחודו של האל, עקרון 'האחרות',<sup>38</sup> בעיקר בתחום יצירו של

32 ד"ת, עמ' ו.

33 ד"ת, עמ' קפז.

34 ד"ת, עמ' יב.

35 ד"ת, עמ' קיז.

36 ד"ת, עמ' קיח-ק"ט.

37 באח"ת פרס"א אביב"י מאמר בשם 'כוונת הבריאה בחיבורי רמח"ל' (המעין, כה [תשמ"ה]), גליון ו, עמ' 18-1), "רובו לקט מובאות מחיבורי רמח"ל בלא בירו"ם והסברים מספיקים. עיקרו של המאמר, שמשקף בוודאי את בקיאות מחברו בכתבי רמח"ל, הוא בחלוקתם לשתי קבוצות, שבאחת כוונת הבריאה היא ההטבה, ובאחרת — גילוי הייחוד האלוהי. הבחנה זו בין שתי הכוונות אינה עומדת בפני ביקורת הטקסט. במובאותיו של אביב"י מתוך קבוצת החיבורים השנייה (עמ' 1-2) יש דווקא משום ראיה לצירופן של שתי הכוונות יחדיו; ובסיוע שהוא מבקש למצוא לעמדתו בהבחנה בין 'שלשה מיני ידיעות זו לפנים מזו שיש בחכמת האמת' (עמ' 2-3) אין לדעת ממש, כי ידיעות אלה אינן ידיעות מחולקות, אלא משקפות אך רמות שונות בהשגת המקובל. ועוד: עניין כתר המובא בהמשך (עמ' 4-5) מורה דווקא, שגם בחיבורי כוונת ההטבה וההנהגה האחת הנמשכת ממנה, לכאורה, מדבר רמח"ל על שתי הנהגות: על הנהגת הבחירה והעבודה בעוה"ז ועל ההנהגה שתיגלה בפועל רק לעתיד לבוא, בזמן קבלת השכר, אבל בוודאי רוחשת בפנימיות תולדות העולם מראשיתו. גם בנקודה זו קל הרבה יותר לגלות את ההתאמה בין שתי קבוצות החיבורים מאשר לקיים את ההבחנה המוצעת ביניהן (וראה להלן, הע' 112). הנסיון הלגיטימי כשלעצמו להבחין בין חיבורים או קבוצות חיבורים לפי קריטריונים אפשריים שונים אינו יכול לטשטש את אחדות שיטתו הרעיונית של רמח"ל הן בניסוחה הקבלי המובהק והן בהסוואתה של הטרימינולוגיה הקבלית ובהצגתה כדיון עיוני, לא-קבלי, לכאורה, בסוגיות תיאולוגיות שונות. גישתו של אביב"י מעוררת תמיהה במיוחד לגבי 'דעת תבונות', שאותו צ"ר לקבוצת החיבורים שגילוי הייחוד מופיע בהם, לדעתו, ככוונת הבריאה העיקרית. בפתח ספרו זה קובע רמח"ל את ההטבה השלמה כתכלית פעולתו של האל, וגם במהלכו הוא חוזר על רעיון זה בניסוחים שונים (ראה למשל עמ' צג).

38 שהרי גדרו של הייחוד הוא 'שאין אחר עמו' (ד"ת, עמ' כ).

בהטעימו את מעמדו של הייחוד כשלמות האחרונה של האדם קושר רמח"ל את תורת הייחוד ברצון ההטבה השלמה של האל. רצון זה הוא שירש מציאותו של העולם, שהרי 'מחק הטוב הוא להטיב, וזה הוא מה שרצה הוא ית"ש' — לברוא נבראים כדי שיוכל להטיב להם, כי אם אין מקבל הטוב אין הטבה.<sup>28</sup> יתר על כן: רצונו הוא להטיב להם 'הטבה שלמה' (ככל שיהא בכותם לקבל), ומן הדין, על כן, שיהיו 'מקבלים אותה ביגיע כפם, כי אז יהיו הם בעלי הטוב ההוא, ולא ישאר להם כושת פנים בקבלם הטוב'.<sup>29</sup> 'הטבה שלמה' היא השלמות שיקנו בני אדם במאמץ השתלמותם, לאמור — השלמות שתהא 'שכרם בזכות מה שטרחו להשיגו'.<sup>30</sup> בספר 'דרך ה' / מוסיף רמח"ל ומסביר בפירוט, שרק מי שבהשתדלותו וביגיע דוחו עושה את הטוב קניינו העצמי, 'ולא מי שיתלווה לו הטוב בדרך מקרה' — זוכה לתכלית הטוב שאפשר לו לקבל. זאת ועוד אחרת: בהיות האל לבדו 'הטוב האמיתי', הריהו חותר להיות 'מהנה לזולתו בטוב ההוא עצמו שהוא בו, יתברך שמו, מצד עצמו, שהוא הטוב השלם והאמיתי'. והיאך יכול אדם לזכות בטוב שלם ואמיתי זה, שאי אפשר לו להימצא אלא באל לבדו? הרי אומר: בהתקשרותו של אדם ובדבקתו בו. צירוף הרעיונות מביא את רמח"ל לידי קביעה ברורה: מי שיקנה הטוב בעצמו, ביגיע השתלמותו, מי שטובו יהא עצמי בו, ולא מקרי, יהא מתדמה אל השלמות האלוהית, שהיא שלמות עצמית ומותלטת, שהרי האל שלם על-פי מהותו, ואי אפשר לו שלא יהא כזה. הטורח בקניית שלמותו מתדמה, אפוא, לבראו ונמצא ראוי לדבוק בו, ובעצם מאמץ ההשתלמות אכן הולך ומתדבק בו, הולך ומתדבק עד שבדבקתו העליונה הוא מתעלה אל תכלית השלמות, שיש בכוחו לקנות ולהקנות לעצמו.<sup>31</sup> כדי שיוכל אדם להגיע לכלל מדרגה זו של טוב עצמי ולהיעשות בעליו, בראו הקב"ה חסר, הטביע בו את הרע ועשאו בעל בחירה. רק משיגבר על חסרונותיו ויוכל לרעותיו יגיע אל הטוב השלם.

28 ד"ת, עמ' ד. שאלה גדולה היא שאלת הספונטאניות והסוברניות הגמורה של הפעולה האלוהית לאור הקביעה המובאת. רמח"ל אמנם חוזר ומדגיש, שמידות הנהגתו של האל תלויות כולן אך ורק ברצונו, 'ולא נבין באמרנו שהקב"ה רחמן לומר, שעצמותו ית' לפי עצמו הוא כן, כמו שהיינו אומרים על אדם, שיש תכונה זו בנפשו להיות רחמן, שכך מוטבע במזגו'. מידת הרחמנות, כמוה כשאר מידות הנהגה, שאנו מייחסים לאל, 'אינה לפי עצמו, אבל היא לפי ערך הנבראים ומשוערת בשיעורם', וגילוייה תלוי כל כולו ברצון האלוהי (ד"ת, עמ' עב, וראה גם לד, מג, פו). המידות והתארים אמנם מתייחסים לו, אך אינם 'מוכרחים אליו כלל', נובעים מטבעו וטבועים בהויותו, אלא 'כולם נרצים ממנו, ומציאותם תלוי רק בחפצו ורצונו' (ד"ת, עמ' לה). אולם קשה להכ"י אם גם 'הטוב', שמחוקו להיטיב, הוא אך וטרמינאציה של רצון אלוהים, או אופן גילוי ההכרחי. רמח"ל אינו נוקט עמדה בסוגיה עקרונית זו, ורק מכלל הדגשתו היתירה של הדימוי התיאטיסי של האל והבלטת המעמד המכריע של רצונו הסוברני משתמעת הכרעה לטובת האפשרות הראשונה. בטענה, שגילוי הייחוד, שבו דווקא רצה האל ובחר להיגלות (ראה ד"ת, עמ' יח, כ, כג ועוד), הוא אקט של הטבה שלמה (ראה להלן), נמצא חיזוק בריר לאפשרות זו או לקרובה לה: בכינת אופן גילוי ההכרחי של האל, שאי אפשר לו להיגלות אלא בו, מהווה 'חוק ההטבה' את התוכן השלם של רצונו המוחלט.

29 ד"ת, עמ' ה.

30 ד"ת, עמ' ט, וראה גם עמ' ג.

31 ד"ת, ה', בתוך: ספר הדרכים, ירושלים תשכ"ג, עמ' ח-ט.

בהקשר זה מדבר רמח"ל על החזרתו של הרע — בכיטולו הגמור — לטוב: על-פי רצון אלוהים להיודע ביחודו 'צריך לגלות הרע ולהניחו לעשות כל מה שבחוקו, להראות אחר כך יחזר שליטתו ית' בהחזיתו אותו לטוב. ומטעם הזה, כל עוד שיתעלם ויסתיר פניו האדון ב"ה, ויניח לרע להתגבר עד הגבול האחרון שאפשר לו להתגבר, דהיינו עד חורבן העולם, ולא עד בכלל, הנה זה יהיה טעם יותר להיגלות ולהראות אחר כך אמיתת יחודו ית'.<sup>20</sup> הייחוד הוא התוכן השלם של האמונה, ולכלל בירורו מכוון מאמץ הכרתה של האמת בידי אדם,<sup>21</sup> עד שזו תתפשט בכול, והשקר ייעקר יכלה.<sup>22</sup> השגת כבוד קונו היא כל תכלית בריאתו של אדם,<sup>23</sup> ועבודתו — 'להעביר כל החסרון... הוא הרע הזה אשר מצוי הוא עתה ועומד להתבטל', הן בו עצמו והן בחלק הנוגע לו בביאה כולה.<sup>24</sup> במלים אחרות: בירור הייחוד הוא תרומתו האקטיבית של האדם לתהליך הקוסמי, שבו הרע לא נברא אלא לצורך ביטולו. אילו היו בני אדם מכירים האמת וידיעים, ש'כל מה שהוא הפך מן הדרך אשר צוה ה' אינו אלא מכלל סוג הרע שרצה הרצון העליון', ואילו היו מואסים בתרמית עיניהם, ולא היו מתפתים אחר מדוחי השוא של הרע כמציאות מדומה וחולפת, כי אז היה הייחוד האלוהי מתגלה 'מצד עצמם', והוויית הגאולה היתה מתקמת בכוחותיהם, 'כי כיון שנתברר להם האמת מדעתם — רי בזה, וכשנתברר נתברר.<sup>25</sup> מלכתחילה לא נדרש אדם אלא לקיים בעצמו תהליך הכרתי של ציור הרע כמרבח כבוד שמים ברצון אלוהים.<sup>26</sup> אבל חטאו של אדם וחטאי בניו 'חייבו', כביכול, 'להראות לו מהו הרע באמת', למעשה, וללמדו, שגם בהתגברו התגברותיתירה 'סוף סוף צריך לבא הכל לממשלת הטוב היחידית'.<sup>27</sup>

20 ד"ת, עמ' קפה, ד"א גם עמ' קפז-קפז.

21 ד"ת, עמ' יז.

22 ההבחנה בין האמונה לידיעת האמת מוטעמת במיוחד לגבי אדם הראשון: לו היתה מתחזקת בלבו האמונה שבה היה שרוי מלכתחילה היה משיג את הייחוד העליון בפועל, כלומר — היה מתעלה לכלל ידיעה מבוררת, 'שמה שהאמין מיחודו ית' הוא אמת'. התעלות זו מן האמונה לכלל ידיעת אמת בלתי מסופקת היא התעלותו של אדם מעולם המאבק, עולמה של המציאות ההיסטורית, לעולם של גאולה, שספקות יציים שוב לא מאיימים לפורר את אחדותה הגמורה. רמח"ל מצביע על האקטיביות האנושי בהשגת הגאולה בצינון את שיתוף הפעולה שהיה אמור להתקיים מלכתחילה בין האל לאדם — כשהראשון פועל במישור האנטולוגי ומשנהו — במישור האפיסטמולוגי, ופעולתם אחת: לו היה אדם מתחזק באמונתו ומתאמץ להבקיע דרכו אל האמת שבפנימיותה, אמיתת הייחוד האלוהי, כי אז היה האל 'מבטל ברגע אחד כל הרע מן העולם' (ד"ת, עמ' כח-כט). ג'ליי האמת הוא מנוחת העולם בתום התפוכותו וסיבוב תולדותיו (ד"ת, עמ' יב). על המושגים 'אמונה' ו'אמת' בסטרוקטורה מחשבתית דומה ראה מאמרי: 'אמת ואמונה בחסידות גור', מחקרים בקבלה, בפילוסופיה יהודית ובספרות המוסר וההגות מוגשים לשיעור תשבי, ירושלים תשמ"ו, עמ' 593-616.

23 ד"ת, עמ' סד, קיז-קית.

24 ד"ת, עמ' פד.

25 ד"ת, עמ' כז.

26 ד"ת, עמ' כח. האפשרות שמזומנת למחשבה לצייר את הרע כדי 'שתוכל להבין היחוד בשלמות גדרו' אינה נובעת מעצם מהותו של תהליך החשיבה האנושי, אלא מטבע העולם, כפי שבראו אלוהים. מקורה של אפשרות זו נעוץ בעובדה, שהקב"ה חידש את מציאות הרע בעולם על-פי התכלית שהועיד לו. ולו היה בוראו טוב כולו, 'בלא צד הרע כלל, אז לא היתה המחשבה מציירת הרע כלל' (ד"ת, עמ' כז-כח).

27 ד"ת, עמ' כט, וראה גם עמ' ל.

דיוקא בשל האופי הנגאטיבי של גדר הייחוד, בהעדר כל ממד פוזיטיבי בהשגתו הראשונית, מתגלה הייחוד האלוהי כמושא של הכרה והשגה מצדו של אדם.

אולם הדיון העיקרי של רמח"ל אינו במישור האפיסטמולוגי. כמיסטיקן הוא חוזר ומטעים את הממד האונטולוגי של קביעותיו ואת משמעויותיהן וזדחיות-מוסריות. בחשיפתו של ממד זה מגיע רמח"ל לנקודה מכרעת בתורת הייחוד שלו, לשורש וליסוד של הגותו המוסרית (והקבלית). הווי אומר: מכיון שגדרו של הייחוד הנו שלילי, הוא איננו יכול לבוא לכלל גילוי אלא מתוך היפוכו, לאמר — מתוך שלילתו הגמורה וביטולו המוחלט: 'ברצותו לגלות הייחוד, שבגדרו יש שלילת הרע, הנה שייך לעשות הרע ולשלול אותו מן המציאות המוכרח והשלטתה'.<sup>12</sup> בבחינת היפוכה המוחלט של הווי'ת הייחוד האלוהי לא נברא, אפוא, הרע אלא לשם ביטולו: מתוך ביטולו יתגלה הייחוד האלוהי במלואו; מתוך ביטולו ייודע, כי אין זילת האל במציאותו המוחלטת ואין מונע את שליטתו הגמורה.<sup>13</sup> בבחינת מציאות מחודשת לגמרי<sup>14</sup> לא נובע הרע נביעה הכרחית מן המקור האלוהי, ולא מתעצם בהווי'תו הנבדלת כפ"י הכרחי של ההתגלות האלוהית ההדרגתית. בהיותו היפוכו המוחלט של האל הריהו נטיל כל שורש פוזיטיבי במציאותו המוחלטת, ואי-אפשר, על כן, לציירו — ברוח המיתוס הקבלי — כניגודו המטאפיסי של האל וכצדו האפל והשטני. הוא נתחדש ברצונו הסוכרני של האל, ולא היה רמוז וזכר מן המציאות הזוה, ולא קרוב לו, קודם שחידשו האדון ב"ה כלל ועיקר, כי האדון ב"ה הנה הוא תכלית הטוב והשלמות. בבחינת היפוכו המוחלט בראו אלוהים בכל-יכולתו, ילא המציאו אלא לשיבתבטל,<sup>15</sup> כאמור. על-פי תפיסה דיאלקטית זו משתלב הרע ב'כוונות' הבריאה, אשר כגלגלי האורלוגין וכאופניו מהוות יחדיו מערכה אחת, שלמה והארמונית בפעולתה, המכוונת ברצון אלוהים וברוב חכמתו להשגת התכלית, שהוטבעה בה מלכתחילה. הווי אומר: הרע, ש'נברא להבטל', רע, בוודאי, מצד התחלתו וכשלעצמו. אך 'מצד הסוף', מצד ביטולו, בהשתלבו — בביטולו — בהשגחה של התכלית הנכספת, גם הרע — ודיוקא הוא — לטובה הנו: הוא 'החשך שממנו יהיה ניכר האור של השלמות העליון בזמן שיתגלה לעתיד לבא'.<sup>16</sup> לכשיבטל הרע ולא יימצא עוד, יתקיים במלואו 'ייחוד ממשלתו' של האל,<sup>17</sup> וגדרו ייורע בשלמות גמורה בהכרה ובהווי'ת כאחד. יתר על כן: 'יותר שמחשיך והילך — יותר יתגלה אמתת הייחוד בבטלו את הרע הזה',<sup>18</sup> או, כלשונו במקום אחר: 'כל יותר שהקשה הרע את עול ספלו [הביטוי על-פי ישעיהו ט: ג] על הבריות, כן יותר יגלה כח ייחודו ית' וממשלתו העצומה אשר הוא כל יכול, ומתוך עומק הצרות הרבות והרעות מצמיח ישועה בכחו הגדול ודאי'.<sup>19</sup>

12 ד"ת, עמ' כ.

13 וראה 'תשבי', 'קובץ של כתבי קבלה מגניזת רמח"ל', קרית ספר, נג (תשל"ח), עמ' 181, הע' 74.

14 ד"ת, עמ' פה.

15 שם.

16 ד"ת, עמ' קד. 'מצד הסוף' תרתי משמע — סוף 'הסיכוב' שהוא גם סופו של הרע.

17 ד"ת, עמ' לא.

18 ד"ת, עמ' קד.

19 ד"ת, עמ' כז-כח.



בב' בחינות מתקיים הייחוד האלוהי ונודע: במציאות המוחלטת של האל ובתוקף שלטונו. המציאות האלוהית לבדה אחת היא ויחידה כמציאות אמיתית ומוחלטת, 'דהיינו שאין מצוי מוכרח אלא הוא'.<sup>5</sup> גם שלטון אלוהים מוחלט הוא, ו'שליטתו יחידית וגמורה', כלומר – 'אין שום שליט ומושל אלא הוא; ואין מנהיג לעילמו או לשום בריה בעולמו אלא הוא; ואין מעכב על דיו, ואין מונע לרצונו'.<sup>6</sup> עניינו העיקרי של רמח"ל, כפי שנראה, הוא באספקט שני זה של ייחוד האל – בעוצם ממשלתו, שכן רק באספקט זה יוצא האל מתוך חביוני הווייתו המוחלטת בתהליך של התגלות, ורק בו תיתכן הופעתו כמושא של צפייה והתבוננות. הדגשת אספקט זה של ההנהגה האלוהית קשורה בדברי רמח"ל בעובדה, שבזדון לבו, ביצרו הרע ובמעלליו מתייצב אדם כנגד רצון אלוהים, וכך מעכב, לכאורה, ומונע את התגלותו השלמה. כללו של דבר: גילי הייחוד הוא 'מה שרצה בו הרצון העליון, ועל פי כונה זאת חקק חוקות נבראו. וכל המסיבות אשר גלגל וסבב הם מה שצריך כדי לבא לתכלית הזה. והנה נוכל לומר, שכל הע'לם ומלואו, וכל אשר נוכל להזכיר בו, הכל תלוי ועומד על ענין שלימות יחודו ית', שרצה לגלות בפועל לעיני הנבראים האלה'.<sup>7</sup> רצון אלוהים להיגלות בייחודו מחייב, אפוא, את מציאות הנמצאים ואת חוקותיהם, והריהו 'כמקום העומד ליכנות עליו בנינים, שהוא חלל עד שלא נמלא מן הבנינים ההם'.<sup>8</sup>

רמח"ל מסביר בפירוט אזה היחס בין הייחוד לבין 'שאר מעלות שלמותו הבלתי בעלת תכלית'. אלה, הוא קובע, אינן נודעות לאדם ואינן מתבררות בהשגתו, בעוד חובתו הרתית-מוסרית היא, כפי שכבר נזכרנו לעיל, לחתור לבירור הייחוד 'להשגתו מבחינה אפיסטמולוגית ומבחינה אונטולוגית גם יחד'.<sup>9</sup> טעמה של הבחנה זו נע"ץ בגדרן הפוזיטיבי של מעלות השלמות המוחלטת: כמושאי הכרתו במציאות הקונקרטית, במציאותו שלו, יכול אדם להגדיר את מעלות השלמות באופן פוזיטיבי. כך, למשל, יכול הוא לומר חכמה מהי, כשהסכלות לא כלולה בהגדרתה: 'חכמה יגדור אותה מה שהרעת מלא מצויורי הדברים על יושרם'.<sup>10</sup> אולם בהווייתן האלוהית, בהיותן כלולות בשלמות האינסופית ושרויות בה באחדות גמורה, נשגבות מעלות אלה מבינת אדם ונישאות מאפשרות השגתו. אמור מעתה: דווקא גדרן הפוזיטיבי של מעלות השלמות מונע את אפשרות השגתן במישור האלוהי. לא כן הייחוד, שגדרו שליילי הנהו: 'בגדר הייחוד שייך ההפך, כי גדרו הוא – ייחוד שאין אחר עמו... גדר הייחוד הוא שלילת הרע'.<sup>11</sup>

5 ראה מו"נ א, נז.

6 ד"ת, עמ' יב-יג.

7 ד"ת, עמ' יח. בהדגשת המעמד העליון של הרצון מקיים רמח"ל דימוי תיאטיסטי קיצוני של האל, שממנו הוא לא סוטה גם בכתביו הקבליים המובהקים. חוקי המציאות וההנהגה תלויים באופן מוחלט ברצונו של האל, והוא אינו 'מוכרח בהם' כל עיקר. רצון סוברני מוחלט זה הוא גם שורש הגבלת כל-יכולתו ושעבוד רצונו, כביכול, למעשיו של אדם (ד"ת, עמ' טז).

8 ד"ת, עמ' נא-נב.

9 ד"ת, עמ' י-יא.

10 ד"ת, עמ' כ.

11 שם, וראה גם עמ' כא: גדר הייחוד הוא 'שלילת כל מה שהוא זולתו'.

ובכן דעתי אינה נתונה כאן להנהגה האנושית, כי אם להנהגה המטאפיזית. לשון אחר: אינני בא לדון במוסר כמערכת הנהגותיו של אדם, ערכי שלמותו, חיוביו ואיסוריו, אלא בהנהגה האלוהית של העולם, בדיאלקטיקה של 'סיבוב' הבריאה, כלשון רמח"ל, ומסיבותיה המתהפכות ברצון אלוהים. בהנהגה זו משתקף, כפי שנראה, עקרון ההטבה של הטוב העליון, שבשלמותו ובמוחלטות הווייתו ניעזר ליתן למקבלים את תכלית הטוב, שיהא ככוחם לקבל. אינני בא, אפוא, לדון בתורת המוסר של רמח"ל בבחינת הפראקטית וכהשתקפותה בס' 'מסילת ישרים', שבו מבקש רמח"ל להורות את דרך השגתה של השלמות האמיתית במאמץ מילויים של 'תנאי העבודה השלמה למדרגותיהם' (כלשונו בסוף הקדמתו). כוונתי לדון בבחינה העיונית של תורת ההנהגה, כפי שהיא מתגלה בבירור מעמיק ושיטתי בספרו 'דעת תבונות'. לא נוכל, כמובן, לעסוק כאן בתבנית הכוללת של תורת הנהגה זו.

נקורת המוצא של רמח"ל בדיונו בתכלית הבריאה היא רצונו של האל לגלות בפועל את ייחודו המוחלט. בירור 'עוצם יחודו יתברך', כלומר — גילוי המבורר, המקיף והשלם, הוא תכלית 'כל סדרי מעשיו' של האל ותוכן כל ההבטחות וויעוץ הגאולה של נביאיו.<sup>1</sup> גילוי של הייחוד האלוהי הוא שורש מעשה הבריאה ותכלית שלמותה בגאולתה. משום כך מצטייר תהליך הגילוי כסיבוב הדיאלקטי של תולדות העולם, שבו ההעלם אשר בראשונה הוא צורך הגילוי באחרונה והקלקול — צורך תיקון.<sup>2</sup> בתהליך זה נוטל האדם חלק מכריע: 'חייבים אנחנו', אומר רמח"ל, 'להשיב אל לבנו הידיעה הזאת [דעת הייחוד], לתקוע אותה בלבבנו בישור גמור בלי שום פקפוק כלל, והוא מה שמצוינו משה רבנו ע"ה מפי הגבורה (דברים ז, לט): "וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלהים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד".<sup>3</sup> פסוק זה קובעו רמח"ל בראש 'דעת ותבונות' כמכיל — במרומו או במובלע — את הנושאים, שיידונו בהמשך הספר. ללמדנו, שהנשאים הללו כולם סובבים על הצייר המרכזי של תורת הייחוד. בהשגתו של הייחוד כאמיתת ההווה האלוהית תורם האדם את תרומתו האקטיבית בתהליך בירורו וגילוי וממלא את חלקו בהשלמת רצונו של אלוהים כפי שגילהו במעשה הבריאה וכפי שקבעו כתכלית האחרונה.

1 דעת תבונות, מהדורת ח' פרידלנדר, בני ברק תשל"ג (להלן: ד"ת), עמ' י.  
2 סיבוב הבריאה מצטייר בעיני רמח"ל לא כמעגל סגור, שבו תהא אחריית העולם כשלמות ימותיו הראשונים, וסופו נערץ בראשיתו, אלא כתהליך, שבו מתעלה העולם אל מדרגת שלמות עליונה, שגם בתחילת ימותיו עדיין לא היתה נחלתו — אחרייתו של העולם מעולה מראשיתו. אל הדגם הרסטוראטיבי של הגאולה מצטרף, אפוא, בהתאם לטיפולוגיה המוכרת של ג' שלום, אלמנט אוטופי מובהק בדמותו של חזון שלמות עליונה, שמעלם לא היתה בפועל מנת חלקו של אדם ורק לעתיד לבוא תיעשה נחלתו. ראה ג' שלום, 'להבנת הרעיון המשיחי בישראל', דברים בגו, תל-אביב תשל"ז, עמ' 155-190; י' יעקבסון, 'הגאולה האחרונה באספקלריא של אדם הראשון לפי חכמי איטליה בתקופת הרנסאנס', דעת, 11 (תשמ"ג), עמ' 67-89. ועיי' ש' רוזנברג, 'השיבה לגן-העדן — הערות לתולדות רעיון הגאולה הרסטוראטיבית בפילוסופיה היהודית בימי-הביניים', הרעיון המשיחי בישראל, דושלים תשמ"ב, עמ' 37-86. רק לאידה של ההתעלות היתירה שיעתיד לבוא מתבררת במלוא משמעותה הדיאלקטיקה של סיבוב הבריאה: הקלקול אשר בתחילה הוא צורך התיקון שבאחרונה וההעלם — צורך הגילוי.

## תורת ההנהגה של רמח"ל וזיקתה לתורת הקבלה שלו

### א

הדמות הכבירה של ר' משה חיים לוצאטו ניצבת בפתחם של זרמים היסטוריים שונים והתפתחויות רוחניות רבגוניות, והשפעתו הגדולה, הנמשכת עד ימינו בגלגולים מפתיעים ובגילויים רעיוניים מרתקים, הולכת ונגלית לעינינו במחקרי זמננו. יש חוקרים (כפ' לחובר), שהציבוהו על מפתנה של הספרות העברית החדשה, וראו בו את מבשרה ומחדשה. והנה לאורם של מחקרי רמח"ל, ועם חשיפת מלוא ההיקף של מפעלו הרעיוני, נתברר שהשפעה מעמיקה לאין שיעור נודעו לו בשני הזרמים ההיסטוריים הגדולים של מזרח אירופה, החסידות והמתנגדות; ואפילו בכתביהם של הוגים בני זמננו ובעולם הרוחני ניכר עוד כאמור רישום מעמיק של הגותו. אצל כל אלה מופיע רמח"ל לעינינו כמקובל מקורי וכבעל מוסר כאחד. שני תחומים אלה, קבלה ומוסר, שלובים בשיטתו של רמח"ל לבלי הינתק, והוא צירף בה לכלל מקשה אחת, כפי שנראה, את התיאוסופיה הלוריאנית המסובכת מזה, ואת תורת ההנהגה, האלוהית והאנושית, מזה.

רמח"ל המקובל מופיע לפנינו בשני מישורים: במישור האחד הוא פועל כמסכם השיטתי של קבלת האר"י. דבר זה מוצא את ביטוי בראש וראשונה בספרו 'קל"ח פתחי חכמה' ובמערכות 'הכללים' שחיבר. במישור זה דין הוא שנשווה אותו לרמ"ק: כשם שזה האחרון עוסק בספריו השיטתיים הגדולים בסיכום עיוני של קבלת הראשונים, ובמיוחד ס' הזהר, מתמודד רמח"ל שוב ושוב בסיכום שיטתי של קבלת האר"י. ס' 'קל"ח פתחי חכמה' הוא בגדר סיסטמאטיזאציה עיונית מעמיקה של הקבלה הלוריאנית, וניכרת בו היטב מגמתו של רמח"ל להקהות את עוקצה המיתי ולהטעים תחתיו את הדימוי התיאיסטי של האל הפועל בעולם ומתגלה בו על-פי רצונו הסוברני. במישור השני של פעילותו הקבלית מתגלה רמח"ל לעינינו בדמות שונה לחלוטין: בחיבורים רבים, מהם שחותם גילויי 'מגיד' וגילויים אחרים טבוע בהם, מתלקח המיתוס הקבלי בעצמה גדולה, ומתוכם מפכה זרם של רעיונות מקוריים. שני המישורים האלה מתלכדים במקומות רבים לזירת התמודדות רוחנית אחת של המקובל הגדול הזה.

אבל לא בתורת הקבלה של רמח"ל כשלעצמה מתכוון אני לעסוק בדברי הבאים. כוונתי לתאר את יסודותיה של תורת ההנהגה שלו ולברר בהמשך את זיקתה לתורת הקבלה שלו. קודם שנבוא לגופם של דברים שומה עלי להבהיר תחילה במאי בדיוק עסקינן — מתוך איזו נקודת תצפית מבקש אני להתבונן כאן בתורת ההנהגה של רמח"ל.

1000

האר"י. ר' ישעיהו באסאן ניבא ולא ידע מה ניבא בעת שהזהיר את תלמידו לבל יגלה סודות הקבלה הנגלים ל' לרבים, וכך אמר לו: 'הלא ידעת שהאר"י זלה"ה בעונותינו הרבים נענש מפני הגילוי והוסרה עטרתו מן הדור' (אגרות, ל). מה האר"י לא זכה לחיות בארץ-ישראל אלא כשנתיים ונפטר במגפה בטרם מלאו לו ארבעים שנה, אף רמח"ל כך. נפשו של רמח"ל, שדבקה בחכם האלוהי הזה, יצאה בטהרה כשם שיצאה נשמתו של האר"י מאה ושבעים שנה לפניו.

הגדול לחן ולחסד [באמסטרדאם] לעומת כל אשר נתאמצו להבאיש את ריחי. ועתה מה לי עמהם? לא אזכרם ולא ידון רוחי בהם ואלקי יריב ריבי (אגרות, שנח).

שומע אתה מכאן שאי-יצאת רמח"ל למלחמה נגד יריביו הוא משום שהוא חש בנקיון כפיו ויודע שחשדוהו במה שאין בו. רמח"ל לא מצא טוב מלהיות שריי עם עצמו ובכך מצא מנוח לנפשו הסוערת. משנתחוויר לו אפוא לרמח"ל שאפסה כל תקווה לחבר חיבורים על-פי 'מגיד' ושלא יוכל להכריע את יריביו והזרע שזרעו נקלט, משך ידו כליל מן המלחמה העקרה שאינה יוצאת מגדר ניצוח. הוא, שלבו היה נתון ללימוד והסתכלות בעולמות שלמעלה, לתיקון ולהזדככות, מה תועלת ימצא בהוצאת ימיו בריב? מעתה לא השיב כלל למונגדיו ושם עצמו כמי שאינו צד בפולמוס.

עובדה זו גוררת אותנו לשאלה אחרת: כלום לא נלוותה לאובדן התקווה גם תחושה שיד מתנגדיו תהיה על העליונה ובכך יימצא הוא נכשל והם מנצחים, 'לפיכך בחר בדרך הוותרנות שאין עמה נצחון ליריביו ואין בה כניעה וכישלון לדידו? ושמה הוראה לדעו, שהסער הגדול שהתחולל סביבו נעוץ במציאות של אותו הדור? התנועה המשיחית השבתאית שנמצאה היו עדיין הדיה מהדהדים בחלל אווירן שלקהילות איטליה ואשכנז, וחכמי הדור חששו שתנועה שתבוא אחריה תהיה קיצונית יותר, ובעיות שלא נפתרו בזמן ארוך תנסה התנועה החדשה לפותרן כהרף עין ילאלתר. מה שבשעת התסיסה לא יכול היה לקבל, אחרי שרוותה נפשו צער ומרורים — סבר וקיבל. יכול גם שלא דווקא מהלכים קיצוניים סיבכו את המפנה, אלא תחושה שתורתו הגיעה לנקודת שבירה. התפתחות יצירתו ושלבי הגאולה הכרוכים בה היא כה מהירה עד שרוחו לא תוכל להדביקה והיא מעבר למה שצפה מראש. אפשר גם שהאות והמופת שהתמהמהו לבוא לא נתנוהו לחכות, ובקרבנו נתערערה אמונתו בתורה שנקנתה לו מכוחו של 'המגיד'. ושמה לא קוצר-רוח גרם לכך אלא תקווה היתה בלבו שהנס יתרחש בארץ-ישראל בעלותו אליה?

בשנת תק"ג (1743) יצא רמח"ל מאמסטרדאם עם אשתו ובנו ושם פניו כלפי ארץ-ישראל. אכן זו היתה מגמתו מראשיתו שלפולמוס כאומרו לרבו: 'כבר קבעוני עצמי בעז"ה ובישועתו ללכת אל ארץ טובה מן הארצות האלה — ארץ הקדושה. אמת, כי לא אוכל עשוהו מיום אל יום, אבל מקוה אני שלא יעברו שנים, ואם יחפוץ ה' מקוה אני שלא יעברו גם חדשים הרבה.' (אגרות, כא) ועצה זו השיא לו גם ר' שמשון מורפורגו מאנקונה, שלא היה מתומכיו, כדי להשקיט את המחלוקת. ולא הוציא רצונו מן הכוח אל הפועל אלא לאחר י"ג שנה.

רמח"ל הגיע לעכו ובשנתיים ועשרים בתמוז הריץ מכתב לתלמידיו. רוח חדשה אחזה בהם. הם ציפו לשמוע מפיו על מה שמתחדש לו בארץ-ישראל, וזלמידו ר' יעקב חזק כתב לו בשם כל החברים: 'קם לבנו בקרבנו, בשמענו שגם כי האריך טרחא, מלא ה' מאויי לבו הטהור והביאו אל הארץ הקדושה ברווחה והצלחה. מה טוב חלקו ומה נעים גורלו לעבוד את ה' בטהרה בדרך ישרה.' (שם, וב) מגפה גדולה פשטה ומנעתו מלישב בעיר אשר בחר בה, בירושלים או בצפת, והוא נשאר בגבול עכו. לא יצאו חודשים הרבה ואף הוא עם כל בני משפחתו נספו במגפה, בכ"ו באייר תק"ד. נטלו את גוויותיהם מעכו, שהיא ספק ארץ-ישראל, וטמנון בכפר יאסיף הסמוך. ולא נודעה קבורתו של רמח"ל היום.

מפתיעה ההקבלה לאותה אישיות, שרמח"ל ביסס וגורתו עליה ושאף להידמות לה, הוא

רמח"ל הופיע לפני רבה שלקהילה ר' יעקב הכהן מרצונו והסכים לעמוד בפני חכמי הקהילה אחרי שר' יעקב הכהן דיבר עמו דברים קשים. מכל אלה אי-אפשר יכול לומר אלא שרמח"ל רצה באמת ובתמים להשקיט את המחלוקת ולמען השלום נהג במידה יפה של ותרנות. המחלוקת לא דעכה, אלא אדרבה גברה ונתעצמה, וכל שעשה רמח"ל להשביע את רצונו של רבני פראנקפורט לא הועיל. מעתה הסכים בדעתו לוותר עד הקצה האחרון כדי להשקיט את הרוחות הסוערות. ב"ח בחשוון תצ"ו (1735) כתב לרבו: 'אם בשל תיבת הספרים כל הסער הגדול הזה, יצוה כ"ת [כבוד תורתו] ויקחה אצלו וישרפנה לעיניו. וכעל גמולות כעל ישלם חימה ונקם למי שגורם לזה ולכו לא הוטרד בכונתו לשמים' (שם, שכח); כלומר שעושה זאת מחמת איבה וקנאה. ושוב מידת הוותרנות יש כאן, אבל לא הודאה וכניעה, ולא הסכים לעשות זאת אלא משום שהשעה היתה צריכה לכך. הוא מסר את דינו לשמים שיתפרעו הם מיריביו ולא רצה לשמחם שהם, כלומר אנשי ונציה, יטלו את הכתבים וישרפום, אלא ביקש מרבו שהוא יעשה זאת.

רמח"ל לא קיבל עליו אלא את התחום שסגרו עליו מתקוממיו ומה שנראה שלא נכלל בגבול זה בעיניהם, כלום ימצא בר-דעת שיתבע ממנו לאוסרו על עצמו? הצורה וגוף הדבר שנשמות עליונים דוברים בו בהם נראתה פירצה, לפיכך מה שנאסר בשל זה יותר בהעדרו, כלומר בשינוי הצורה. ועוד: לא היה עליו על רמח"ל לאיסור אלא מה שקיבל עליו בשבועה הראשונה ומה שהוסיף בכתב ההודאה ואותם דקדק לקיים בכללותיהם ובפרטיהם, מה שאין כן החרמות של חכמי אשכנז משנת תצ"ו שידו לא היתה בהם.

מעתה חל שינוי מהותי במהלך מחשבותיו של רמח"ל ובמעשיו. הוא גמר אומר להשקיט אוזן המחלוקת ולקרב את השלום. רצונו היה ששוב שמו ומעשיו לא יהיו נידונים בפי הבריות 'לא יהיו נתונים לוויכוחים בקהילות ישראל. ויעידו על כך לא רק השבועה ששמר אותה בדקדוק רב והוסיף סייגים וחומרות עליה, אלא גם יציאתו מפאדובה על מנת לחזור, שעדיין הסתום שבה מרובה על הגלוי; שינוי החלטתו שלא לשוב לעיר מולדתו אלא להתגורר באמסטרדאם; פנייתו אל רבו בבקשה שיקדים הוא וישרוף את כל כתביו. באמסטרדאם קיבלתו הקהילה הספרדית בכבוד גדול, וכל כתיבי השיטנה שיצאו נגדו והשמועות שקלטו אוזני אנשיה לא עמעמו את חיתתם אליו. יכול היה לחדש חבורה משלו ולעסוק בתיקון השכינה ובפעולות להחשת הקץ. ניתן לו, והוא לא העלה זאת על דעתו.

ושוב, מה לנו לפרש ולהסביר במקום שאנו מוצאים אותו מפרש ומסביר ביפייסגנונו. אין טוב, אפוא, מלהביא את דבריו עצמם שכתבם לרבו בתשובה על תוכחתו:

ועתה אדוני החכם כמלאך האלקים, האותי יוכיח במוסר? אשר שתקתי ואחריש ואשר לא בחרב אצא לקראתם? כמדומה לי שלא עשיתי דבר יפה מזה מימי, אשר הנחתי למתרגזים להזעזעש בקנאתם ויהי אשם ללבבם וזיקות בערו — לחטאת נפשותם... כי זה הדרך אלך בה, להיות מנענע ראשי לכל גל וגל וכל אשר ידברו עלי אנשי רשע לא חשוב הוא בעיני אפילו קליפת השום, ולא נופל לבי עליו כאלו לא היה... איני רודף כבוד, איני מבקש גדולה, מה לי איפה אם ידברו עלי רעה או טובה? אתהלך בתם לבבי בקרב ביתי את האלקים הרועה אותי מעודי, אף כי כבר ראיתי בעיני כי ברצות ה' ברוב חסדו יידבר שלום עלי, הנה כאשר חשבו המה להשפילני כן הגביהני ה' ויתנני בטובו

הדבר. דברי רמח"ל נאמרים בנעימות שונונו ועולים במעלונו. בעת ההתלהבות נשמעת זעקה: די — ד' לחבוט בו בעם הזה ושוב אין לעכב את גאולתו. דומה שבחלק מסוים מגיעים החברים לדרגת האקסטאזה, מתפשטים מן הגשמיות וכולם לובשים רוחניות. הלבבות פועמים בחוזקה. המסכים מוסרים ואין מעצור בפניהם.

אחרי הפנייה לבורא בשאלה למה מתרחק הוא מעמו: נקווה — לריק, לאור — והנה חושך, נתפלל — ולא תשמע, נצעק — ולא תענה, מקווים אנו לך — והבשתנו, כאילו מקבלים הם עליהם את הדין. שואלים הם את ה': אם כך, למה לא תדרוש עלבונך? ארצך שוממה, ירושלים חריבה ובית מקדשך מחולל. השכינה, רעייתך, מיוסרת וגולה. מוסיפים הם לעלות ובפיהם מוטחת השאלה: 'עד מתי', ולא רק בתחילת כל עניין ועניין אלא גם בסופו: 'עד מתי ה' נגשש כעוורים באפלה. עד מתי. עד מתי נהיה לבוז על כבודך. עד מתי.' והולכים ומונים דבר דבור על אופניו. משל היה רמח"ל זועק כלפי מעלה וכל בני חבורתו מחרימים-מחזיקים אחריו ועונים ואומרים בשאגה היוצאת מנהמת הלב: עד מתי?

### רמח"ל בירושלם

שלוש שנים נשתתקו טענות יריביו. לעתים חזרו והפריחו שרמח"ל סוטה מן השבועה ונשתתקו, משום שלא היתה אוזן כרויה לשומעם או שנתבדו. בראשיתה של שנת תצ"ה ביקר רמח"ל בוונציה, כנראה לשם הדפסת ספרו 'מאמר הויכוח'. באותה שעה קם אחד בוונציה והגיד בפני חכמי הישיבה הכללית שרמח"ל 'הולך למסעיו לעיר אמסטרדם המהוללה להדפיס כתביו וספריו אשר נגנזו בתחלה... וישלך אחרי גוו שבועות וחרמים' (אגרות, רנ). חכמי הישיבה בוונציה, שהיו נוחים לחשוד ברמח"ל, מינו שלושה חכמים שיתוועדו עם רמח"ל ויתרו בו. רמח"ל ניער מעליו כל התחייבות וזיקה אליהם, לא רצה לקבלם עליו כדיינים ושופטים ולא הסכים להתחייב שלא להדפיס את ספריו בלא הסכמתם וסירב לחתום על כתב התחייבות חדש שהציעו לפניו. מה עשו חכמי ונציה? הגבירו מלחמתם בו ומכתבים עפו מוונציה לקהילות אשכנז. רמח"ל שם פניו לעבר אמסטרדם ובדרכו ביקר בפראנקפורט דמיין. מה היתה מטרת ביקורו בקהילה זו למדים אנו מאיגרת איטלקית שכותבה עלום-שם: 'כדי לקבל רשות מאותו החכם [ר'] יעקב הכהן רבה של פ"פ] להדפיס את החבורים שחבר הוא עצמו' (שם, תיד). ואכן גם ממקום אחר מתברר שרמח"ל ביקש לבוא אל ר' יעקב הכהן, רבה של פראנקפורט, ובידי היתה איגרת שכתב אליו חותנו ר' דוד פינצי ובה דיבר בשבח רמח"ל וביקש לקבלו בסבר פנים יפות ולהנחותו. דומה שמטרת רמח"ל היתה גם להזים את השמועות אשר גברו ושרבו זה יכריז כי רמח"ל מנוקה מן ההאשמות אשר טפלו עליו. בשבעה-עשר בטבת תצ"ה נועדו יחדיו ר' יעקב הכהן, חברי בית-הדין וחכמי הישיבה, ובאותו מעמד אירע דבר מפתיע ביותר. כאילו נפלה רוחו של רמח"ל ואחזו מורך לבב. הוא הודה בכל האשמות שלפני כן הכחישן. לאמיתו של דבר אין בנוסח ההודאה (שם, רפג) אלא תוכן השמועות שהפריחו עליו וגרמו 'דמרתחי רבנן עלי ואל סבר...'. גם הוידוי והחרטה אינם על מה שעשה אחרי השבועה אלא לפניה, וכל שעשה לא עשה אלא בשגגה ולא בזדון.



לכפר, משה והמשיח 'כמה יסורים סבלו על פשעינו' (פ). ומכאן הוא עולה לפיסגת טענותיו: תפארתך בכך שאתה 'עובר על פשע' (פ) — איה מידה זו שלך? אמירתו לה': אם פשענו 'הלא הרשיעו רשעים הרבה יותר מדאי, וכל זמן שלותנו מעט היו' (ר) — יש בה כדי להרטיט את הלב גם לבני זמננו. הן רק תקופה קצרה ידע עם ישראל שלווה. כלום לא הגיעה השעה שתעשה צדק לעם הנדרף והנענה?

ענייני החבורה נסבו על ציר מרכזי אחד: היותם נרדפים — על שום מה? דומה שכל שפשפשו במעשיהם לא מצאו טעם לסבלם אלא בחטא אחד: 'כי בנים זרים ילדו', ובלשון אחר: 'להוציא למי שאין נכון לו'. 'בנים זרים' יכול שהם ילדי זנונים בלשונם של המקובלים (הנולדים משיכת זרע לבטלה), או שיצאו לתרבות רעה. לפי ההקשר והעניין אי-אתה יכול לומר אלא שהכוונה היא שגילו רזי תורה למי שאינו ראוי. שמע מכאן שבתחילה נמצאו בחבורה אנשים שתורה שקיבלו גרמה להם להחמיץ, וסופם שבגדו בתורתם ובחבריהם. סיבה אחרת לרדיפתם אינה תלויה במעשיהם. סתרי-תורה שנתגלו לרמח"ל לא נתגלו לפניו אפילו לר' שמעון בן יוחאי וכעומקם לא נמצא בזוהר. אמור מעתה שגבהה זכותו של רמח"ל על כל המקובלים והצדיקים שקדמו לו ובכללם ר' משה קורדובירו והאר"י: 'כי באמת עתה [אתה] פעלת לנודברים שאין הדעת סובלתן, וא"א [ואי-אפשר] להוציא לאור' (ט). משל ביקש רמח"ל לדעת נפש מתנגדיו. הם עמדו תמהים: כיצד סודות שלא נמצא להם שורש וענף נתגלו לו לרמח"ל בלבד? עמדו וביקשו ממנו ליתן להם אות ומופת. וכך הוא אומר בשיחו עם ה': 'אין לנו על מה לסמוך לגלות אמתך. ה' אלקים אין שכלנו משגת במה ידע איפה האמת?' (ט). העובדה שה' בחר בו ובחבריו דווקא היתה פליאה גם בעיניו: 'כי הלא יפלא בעינינו הדבר הזה, שבחרת לרוב רוממותיך, בנו, אנשי חסרי מדע ובינה והשכל ואין בנו תבונה. העלינו תוסד הארץ?' כל אחד מבני החבורה 'ידע ומכיר שפל ערכו השפל והנבזה. וכי באלה חפצת?' 'הלא הרבה ראשי עמך אשר קטנם עבה ממתננו לא יכלו לעמוד לפניך... אף כי אנחנו כאין נחשבנו לעינים' (ט).

דומה שעם הצד השווה שבין הווידוי לאגרות שבפרשת הפולמוס יש גם צד שונה. באגרות דובר בגילוי רזי הקבלה בלשון הזוהר מפי משה רבנו ואלוהי הנביא. ואילו כאן על השליחות שהוטלה עליהם לעשות תיקון לשכינה, מה שלא עלתה בידי קדושי-עליון. עתה, אחרי השבועה בשלושה באב ת"צ, שוב לא עשה רמח"ל 'תיקונים' ו'ייחודים' לזכות בגילוי 'המגיד' ושוב לא כתב דבר בלשון הזוהר משל הותש כוח יצירתו ונדמה כמי שנסתתמו לו צינורות השפע: 'בבית — כמות, חשך שמחשיך עלינו' (ב). מבקש הוא שתשוב אליו ההשראה ותתחדש ההשגה, ואומר: 'פקח עינינו היום הזה, פתח אזננו' (ט); 'גל עינינו ונביטה נפלאות מתורתך ותהיה תורתך נוחמין ושעשועים לנו' (ט).

הבית התשיעי, שבו בייחוד מגולל רמח"ל עניינות החבורה, הוא, אוֹלֵי, הכתב הנעלה ביותר שיש בירינו עליה. יש בו מן הזעקה היוצאת מן הלב ומבקשת לבקוע שמים, מן האמונה שמכוח בחירתם ומעשי ההיטהרות וההזדככות תעלה בידם לפתוח שערים לתיקון השכינה. בית זה הוא הדראמאטי ביותר ובו מתגלה כוחו הפיזי של רמח"ל יותר מכל תפילה ושיר שלו. הדברים נאמרים באינטימיות, כבן המתחטא לפני אביו וכרעיה המתרפקת על דודה. הצער מובע עם הרגשת הזכאות לגאולה ומתוך כובד האחריות שהגאולה אם תוחש או תתמהמה — בהם תלוי

תועלת לעצמם לא היתה אלא 'לזכות אותם לעשות תיקונים אחרים כאלו, ליחד קודשא בריך הוא ושכינתיה ולתיקון כל ישראל', 'לא ייחשב' לשום תיקון פרטי ואפילו לכפרת עונות. שכר המצווה של החברים יינתן 'במתנה לכללות כל ישראל', וכל מצווה ומצווה שיעשה אחד מן החברים תינתן 'במתנה לכללות כל ישראל', ותיחשב כאילו 'נעשית מיד כולם'.

החברים נמשלו לגוף אחד, כמות שאנו מוצאים בשטרי ההתקשרות של חבורות המקובלים בצפת ובירושלים. ולמד אתה זאת מפירותו של רמח"ל מן החבורה, שכצאתו מפאדובה, בהיותו בבילזאנו ב' בכסלו תצ"ה, כתב לתלמידיו: 'כי מעת נשארתי לבדי מצאתי את עצמי כלב באין אברים, כצפור משולחת מאפרוחיה... תדעו נאמנה כי לא לבי הלך מן החברה הקדושה ולא יזנח לעולם תמימות אהבתכם' (שם, רפב).

חובת הסודיות הוטלה על החברים לכל יישמע החוצה שמץ-דבר ממעשיהם. טכסיות הונהגה בחבורה. לפני דרשת רמח"ל היה אחד מן החברים מזהיר: 'שימו לבבכם להיות מקווים ומצפים לישועת ה' ציפוי שלם וקיווי חזק'.

לשירים ולתפילות נודעה חשיבות רבה. 'בזמן הלימוד של חצי היום' היו ארבעה חברים עומדים על ארבע 'זויות השולחן לומר השירים המוכנים להם לזמן ההוא'. ואין צריך לומר ששירים אלא אינם אלא מחיבורו של רמח"ל רבם. עלתה בידינו לגלות גם חמש מאות וחמש-עשרה תפילות שחיברן רמח"ל בשנת תצ"ב, שלא היתה ידועה אפילו אחת מהן, וכולן עניינן תיקון ישראל ותיקון השכינה.

בליל שבעה-עשר בשבט, יום היווסד החברה, היו החברים מתכנסים וחוגגים את היום במאכל ובמשתה והיו עושים 'תיקון' למאכלים. עניין שבגשמיות נתנוהו עניין לרוחניות, ואין צריך לומר שהכול לתיקון השכינה. אחד מן החברים היה דורש דרשה על כך, ורמח"ל חיבר שיר תפילה יידידי ללילה זה.

אומר דברים אחדים לענייני שלתיקון: השכינה נמצאת בגלות עם ישראל ואין היא נגאלת אלא בגאולתם. השכינה אסורה בחושך. הקליפות, כוחות הטומאה, נאחזו בה והיא מתייסרת בתוכן. תיקון השכינה ייעשה על-ידי ישראל. בתפילתם ובמעשיהם יכולים הם לגרום לבידור ניצוצות הקדושה מן הקליפה' ולהדביר את הטומאה. התיקון יושלם והמשיח יתגלה.

וידוי של רמח"ל — אין כמותו ביצירתו ולא בכל הספרות העשירה והמגוונת של התחינות, הבקשות והוידוים. פתחים נפתחים לפנינו להיכנס דרכו לעולמם הפנימי, לשמוע פעימות לבותיהם, וצדדים נעלמים עולים ומתגלים בפנינו. הוידוי נאמר בלשון רכה, שיש בה מן התביעה. על כל חטא ופשע שעשה ישראל נענש על אחת כמה וכמה. ובלשונו של רמח"ל: 'הן שלמת לנו ה' אלקים רב' (ו). 'אם מרדנו — שבנו' אומר רמח"ל בפנותו אל ה', 'למה לא תביט' כמה מרדו בך פועלי און, כי המרו את רוחינו לאמר: לא עם ה' אלה'. כוונתו היא למלכות הנצרות. העם מעונה ומדוכה משום דבקוהו באמונתו בה': 'הלא צררנו רבים על לא חמס בכפינו, ושנאת חמס שנאונו כל גויי הארצות על אשר לא נעזוב יחודך' (ח). אומות שבגדו — נושא אתה להן פנים, ואנו, שנאמנים אנו בבריתך — לנו תגמול כך?

פוסע רמח"ל פסיעותיו בטוחות. נכון הוא להצדיק על העם את הדין ביותר מכך. אפשר שגב ממנו התיקון וכל שאנו עושים אין די בו. אם כן, אפוא, פקח עינינו, והרי לך אנו מתפללים. בדרך זו ילך 'יוסיף לומר: אם מעשינו אין בהם כדי לתקן, והעונשים לא די בהם כדי

קשה שלא להוסיף ילהביא את דברי רמח"ל, שבהם כאלו קרא לרבו לסיים את הוויכוח, כי בוטח הוא בדרכו ולשווא יבקשו להניאו מאמונתו. וכך אמר לו:

ואני שמתי איתן משגבי, אלקים חיים ומלך עולם, הוא נחני והוא ינחני. כי אם מגיד שלח לי — הוא שלח לי, ואם אליהו עברו ושאר נשמות קדושו — הלא הוא השולח, ובדבריהם עשיתי כל הדברים אשר עשיתי, ואם הוא הוציא לגילוי את אשר הסתרתיו — הוא היה המגלה. כל אלה ירו עשתה, ואני איני אלא עומד לשמוע בקול דברו לעשותו. מעתה מה אחשוב ולמה אחשוב. כל גויי הארץ ומלכיהם בראשם כי יעמדו בחרב ובחנית ובכל כלי קרב, אם לנצח ואם להנצח — עבד ה' אנכי. ואם אפר שרוף הייתי על גפי מרומי קרת — אז ידעתי כי אלקים לי. לא באיש בטחתי ואל אדם לא פניתי, ולא אבטח ולא אפנה, כי בה' בטחתי לא אירא מה יעשה בשר לי... (אגרות, קמ).

כך היה עד שנתוועדו עם רמח"ל רבו והחכמים מוונציה ופרארה. אחרי השבועה, משקיבל עליו שלא לדבר עוד בענייני 'המגיד', נשמט הבסיס העיקרי מן הוויכוח. לא יצא זעמו אלא על שמחשידים אותו שהוא מוסיף ללכת בדרכו הראשונה ועובר על השבועה. מעתה נצטמצמה מלחמתו להכחיש ולסתור את העדילות שבדו עליו. מלחמה זו עקרה היא ואין עמה פירות, ואם עודנו מחזיק בקולמוסו ואינו שומטו מיד, אין זאת אלא בשל התקווה שעתידי להתארע דבר אשר יחלץ אותו מן המיצר שאליו נקלע ושבטטיו הוצרך לכמוס את תורתו. הוא קיווה למופת שמימי שיוכיח את צדקתו ויותן לו לשוב לינוק משפעו של 'המגיד'.

### הגלגול החדש שלחבורה לבית

כמחצית השנה אחרי השבועה, ב"ז בשבט תצ"א, גלגל רמח"ל לגלגול חדש את חבורתו, ושם ניתן לה 'חברת מבקשי ה''. באותה שעה הותקנו 'התקנות' הידועות (שם, ח-ג), שאינן אלא 'שטר התקשרות' של החברים עם רמח"ל. החברים קיבלו על עצמם 'לקבוע למוד קבוע אשר לא יפסוק בבית המדרש הקדוש הזה בספר הזוהר הקדוש, ללמוד בו כל איש מהם חלקו זה אחר זה' ו'לחבר יום בלילה בלימוד הזה'. לכאורה כל לימודם היה קבלה ועיקרו בספר הזוהר. אך אין הדבר כן. הקריאה בספר הזוהר בכל שעות היום והלילה נעשתה במשמרות, חבר חבר ושותיו. אבל כלל החברים עסקו בלי ספק בלימודים שרווחו בישיבות איטליה. בתקנות עצמן נזכר בדרך אגב שפלפלו בגמרא וכמה מן החברים קיבלו על עצמם להשלים בכל חודש את שישה סדרי המשנה. (גם ר' מיכאל טירני, מבני חבורתו של רמח"ל, אמר בהספד שקשר על רבו: 'באר את ההלכה בשבעה אופנים, ששה פירושים על דרך הפשט, כנגד ששת ימי המעשה. הפירוש השביעי עד' [על דרך הסוד] כנגד יום השבת', ממש כדרך שנאמר בו בהאר"י). ולפי עדותו עסק רמח"ל בתורה כל היום 'כשהוא מעוטף טלית ותפילין'. ברי אפוא ששטר ההתקשרות לא חל על כלל הלימוד אלא על המעשים לתיקון השכינה; על שאר הלימודים לא נצרכו החברים להתחייב דבר.

התחברות לחוג זה היתה עמה קבלת תנאים מוסריים קשים, כגון הרחקת הכעס ורדיפת השלום. אהבת החברים היתה יסוד לחבורה. הלימוד לצורך התיקון היה ללא 'ציפוי שכר או לשום צד פניה אחרת חלילה כי אם לתיקון השכינה הקדושה ולתיקון כל ישראל'. וכל שביקשו

בנוסח אחר אומר רמח"ל שרבו ציווה עליו 'לעזוב מלחבר החיבורים השונים שהייתי מחבר בחכמת האמת ובפרט אותן שחיברתי בלשון הזהר...' (שם, תי). כלומר לאו דווקא הספרים שחיבר עלי-פי 'מגיד'. לא זו בלבד, אלא שרבו דרש ממנו 'לעזוב לחלוטין ולסלק ידי לגמרי מעשיית ייחודים וחיבורים בחכמת האמת באיזה לשון שיהיה בשם מגיד או נשמות קדושים כל עוד שאהיה בחוצה לארץ'. עניין הייחודים מובן, שבעשייתם היתה באה לו ההשגה, אבל האיסור לחבר חיבורים מלווה בתנאי אחר שפותח פתח להמשך יצירתו בחכמת האמת: 'ורק אני משיר כח לעצמי לחבר מדעתי בלשון הקדש לבד, ובלבד שלא בשם מגיד ונשמות קדושים. אמנם בתנאי מפורש ג"כ, שלא אפרסם שום חיבור לשום אדם בעולם עד יעבור תחת שבט מוסר מורי הרב הנזכר ושאר חכמי ישראל אשר יראה בעיניו'.

בשני הנוסחים אין אתה מוצא דבר על פיסול שנמצא בכתביו של רמח"ל. אדרבה, לא ספריו ראויים לגנאי, אלא שהשעה והעניין צריכים לכך. השינוי החשוב ביותר הוא בדבר טיבו של 'מגיד'. בנוסח א אין אתה מוצא דבר שעשוי להטיל ספק בהיות 'מגיד' לרמח"ל, ושהחיבורים שלו אכן נכתבו בהשראתו. בנוסח השני תופעה זו הוגבלה לדעת רמח"ל, ובו נאמר: 'ואע"פ שלפי דעתי חיברתים ע"פ מגיד ונשמות קדושים אשר יראה לי שנתגלו אלי ושמפיהם כתבתי על הספר בדיו'. אין ספק שהשבועה נוסחה בצורה מחוכמת ביותר. כבודו של רמח"ל נשמר ולא נפגע כמלוא נימה, 'לא היה שמץ של פקפוק שדברים שקיבל על עצמו אכן כך ראם וקידשם'.

ר' ישעיהו באסאן והרבנים שנמצאו עמו בפאדובה הניחו את כל הכתבים שנמצאו והעתיקוהם בתוך תיבה גדולה והפקידוה בבית דודו של רמח"ל ר' משה היילפרון. ודומה שלא בחרו בו אלא משום שיחסיו עם רמח"ל היו משובשים, כדי להרחיק כל חשד, ולא זו בלבד אלא ששני מנעולים עשו לה לתיבה. המפתח האחד נטל ר' ישעיהו באסאן עמו והמפתח השני מסר לנחמיה הכהן מפירארה, ואי-אפשר היה לפותחה אלא במעמד שניהם. לא יצא זמן מרובה וכבר החלו להישמע בוונציה שמועות שאין רמח"ל מקיים את שבועתו. אבל שמועה זו נקטפה בעודה באבה ומאז לא נמצא פוצה פה ומערער.

### מקורו של רמח"ל בפולמיס

כיצד השפיע הפולמוס על רמח"ל ועל התנהגותו כלפי מה שהתרחש בעקבות השבועה? בראשית הפילמוס היתה עמדתו של רמח"ל לא להיגרר לפולמוס ילא להשיב אלא בשעה שנדרש לכך מצד רבו ותומכיו ולאלה שתהו על המעשים וטרם נטו לשום צד. ליריביו לא ענה אלא לעתים רחוקות. לא ממורך-לב נהג כך. אמיץ היה ולא ירא ממלחמה ושום כוח שבעולם לא יכול היה להזיזו ממקומו. הוא בשלו עמד, ולעצות ידידיו הטה אוזן תוך ניפוי ושיקיל בין יחסו אליהם ליחסו לעצם הנושא, ולרוב דין ודברים היו לו עמם כדי לנסות לעשות את שבלבו מבלי לפגוע בהם. בדברו עמהם ידע לעמוד בתקיפות ולהגן על עמדתו בכבוד ובחן. אוזנו היתה כרויה לשמוע תוכחות רבו, אבל גם ידע כיצד להצטרף ולהסביר שיתקבלו על לבו ולכלל יקפיד עליו. לשונו, עם היותה תקיפה, היתה גם עדינה וטהירה וקירבתו אל רבו והחיבה שנודעה מרבו אליו הן אשר נתנוהו יכול להתחטא בפניו ואף להשיב תוכחה על תוכחה.

לִימּוּדוֹ עִם בְּנֵי הַחֲבוּרָה וּלְקַבּוּעַ שִׁיעוּרִים מִיּוֹחָדִים לַהֲמוֹנוֹת שֶׁשָּׁבוּ מִדְּרָכָם. וְכָךְ כָּתַב רִמְח"ל בַּחֲנוּכָה ת"צ:

כִּי הִנֵּה עֲתָה, אֲשֶׁר ת"ל נִגְלוּ הַדְּבָרִים כֻּלָּם, כִּי הָיוּ עַד עֲתָה סְתוּמִים וְחֲתוּמִים בְּלִבָּב הַחֲבָרִים ה"י, ... מֵרַבִּים הָעַם לְשׁוּב מַעוֹן וּלְדִרוֹשׁ אֶת דְּבַר ה'. וְאֵלֵי יֶאֱסֹפוּ כָל חֹרֵד דְּבַר יוֹם בְּיוֹמוֹ לְשִׁמּוֹעַ חִידוּשִׁים... וּבְחֹרִים מֵעַם אֲשֶׁר עַד הִנֵּה הִלְכוּ אַחֲרֵי חֲבֵלֵי הַיְלָדוֹת וְהַשְׁחָרוֹת, הִנֵּה ב"ה נָטוּ מִדֶּרֶךְ רָצָה לְשׁוּב אֶל ה', וּבָאִים וְלֹקָחִים תִּיקוּנִים אִישׁ אִישׁ מִמַּעֲשָׂיו אֲשֶׁר עָשָׂה... צָרִיךְ אֲנִי לְהַחֲזִיק בָּם עַד נִטּוּעַ וְעַד הַכּוֹן דְּרָכָם בְּדֶרֶךְ ה'.

(אגרות, לו, מ)

רִמְח"ל עֲצָמוּ מִבְּדִיל בְּמִפּוֹרֵשׁ בֵּין שְׁתֵּי הַחֲבוּרוֹת בְּאוֹמְרוֹ:  
וּרְבִים ת"ל מִהַבְּחֹרִים שְׁבִים מַעוֹן וּבָאִים לְלִמּוּד וּלְקַבֵּל תְּשׁוּבוֹת, עַד שֶׁאֲנִי צָרִיךְ בְּס"ד [בְּסִיעֵתָא דְּשִׁמְיָא] לְקַבּוּעַ לִימּוּד אַחֵר, כִּי לֹא הִחְדַּר מִסְפִּיק וְגַם לִימּוּד הַש"ס אֵינוֹ שׁוֹה לְכָל הַבָּאִים, וְע"כ [וְעַל כֵּן] אֵנִיחַ בְּחֹדְרֵי אֶחָד לּוֹמְרֵי הַש"ס וּבְחֹדְרֵי אַחֵר אֶקְבַּע לִימּוּד יוֹתֵר קָל רְאוּי לְשׁוּמְעָיו. אֶךְ לּוֹמְדֵי הַחֲכָמָה [הַקְּבֵלָה], הֵם הַחֲבָרִים יִצ"ו הַעוֹשִׂים תּוֹרָתָם עֵיקֶר וּמִלֵּאכְתָּם טְפִלָּה דְּבַר יוֹם בְּיוֹמוֹ. וְגַם הָרׁוּפָא [מִרְדְּכִי] פִּירָאֲרִיסִי בָּא בְּכָל לַיְלָה לְלִמּוּד חֲכָמָה. (שם, לב).

### הַפּוֹלְמוֹס הָרֵאשׁוֹן וּשְׁבֻעַת רִמְח"ל

מִשְׁנוּדַע בְּרַבִּים עַל 'הַמְּגִיד' שֶׁלִּרְמַח"ל, נִתְעוֹרֵר נִגְדוֹ פּוֹלְמוֹס גָּדוֹל, שֶׁפָּרַץ אֶת תַּחֲוֹמֵן שֶׁל קְהִילוֹת אִיטָלְיָה, שֶׁטֶף וְעָבַר לְקְהִילוֹת אֲשֶׁכְּנֵי וּפּוֹלִין וּמִשָּׁם נִתְפַּשֵּׁט וְנִתְחַזָּק. תּוֹצְאוֹתָיו הָיוּ, תַּחֲלִילֵתָן — בְּשִׁלוּשָׁה בָּאָב ת"צ, תְּבִיעָה שֶׁלֹּא יוֹסִיף לְחַבֵּר חִיבוּרִים בְּדֶרֶךְ הַזֶּה וְשֶׁלֹּא יִמָּצֵא בָּהֶם רִמְזוֹ לְגִלּוּי 'מְגִיד', וְסוּפֵן — הַכְּרוֹז חָרָם עַל כְּתָבָיו וְגִנְיָתָם. פּוֹלְמוֹס זֶה הָיָה מִן הַגִּיּוֹרִים שֶׁבְּפּוֹלְמוֹסִים בְּתוֹלְדוֹת יִשְׂרָאֵל. פָּחוֹת מֵאַרְבַּע שָׁנִים אַחֲרֵי צִמְחָתוֹ דַּעַךְ וְחֹזֵר וְנִיעוֹרֵר אַחֲרֵי פְטִירָתוֹ וְחֹזֵר וְשָׁקֵט. רֵאשִׁיתוֹ נִמְשַׁכָּה כְּשֶׁנָּה וְחֲצִי (אַלּוּל תִּפְ"ט-שְׁבַט תצ"א) וְאַחֲרִיתוֹ כְּשֶׁנִּתְּיִים (סִיוֹן תצ"ד-תמוז תצ"ו).

אַרְבַּעַת חֲכָמִים בָּאוּ לְפָאדוּכָה בְּשֶׁלְּהִי תִּמּוֹז ת"צ לְחַקּוֹר אֶת רִמְח"ל עַל טִיבוֹ שֶׁל 'מְגִיד' וּלְבַחֲוֹן אֶת כְּתָבָיו. רֵאשׁוֹן שֶׁבָּהֶם הָיָה רַבּוֹ ר' יִשְׁעִיָּהוּ בֶּאֱסָאן וְעַמּוֹ הָיוּ נַחֲמִיָּה חִי בֶן יַעֲקֹב הַכֹּהֵן מִפִּירָאָרָה (סוּפּוֹ שֶׁהָמִיר דָּתוֹ), ר' יַעֲקֹב בִּלְיָלוֹס וּר' מִשָּׁה מִנַּחֵם מִרְרִי, שְׁנֵיהֶם מוֹוִנְצִיָּה. הַשְּׁפַעַת ר' יִשְׁעִיָּה בֶּאֱסָאן עַל רִמְח"ל הִתְהַלְּלָה גְּדוּלָּה. לַעֲתִים סָבַר רִמְח"ל שֶׁרָבוּ מִטָּה אוֹזֵן קִשְׁבַּת לִירִיבִיו, וּמִשׁוּם כֵּךְ דִּבְרִיו לְוִלְמִידּוֹ הָיוּ בָּהֶם גַּם תִּרְעוּמוֹת וְאַזְהָרָה, וְאַף-עַל-פִּי-כֵן לֹא סָרָה מֵעַל רִמְח"ל אֵימַת רַבּוֹ וְכַבּוֹדוֹ. הוּא קִיבֵל עֲצַת רַבּוֹ וְנִשְׁבַּע שֶׁלֹּא יוֹסִיף לְכָתוּב 'עוֹד שׁוֹם חִיבוּר בִּלְיָ זֶהָ אוֹ בְּאִיזָה לְשׁוֹן שִׁיחִיָּה בְּשֵׁם מְגִיד אוֹ נִשְׁמוֹת קְדוּשִׁים' (אגרות, קעו), וְשִׁיגְנוֹ אֶת כָּל סְפָרָיו שֶׁנִּתְחַבְּרוּ בְּדֶרֶךְ זֶה. בְּנוֹסַח הַשְּׁבֻעָה פִּירֵשׁ שֶׁלֹּא קִיבֵל עֲלָיו הַגְּבָלוֹת אֲלוֹ אֵלָּא כְּדֵי שֶׁלֹּא 'לְגָרוֹם ח"ו מַחְלֻקָּת בֵּין קָהָל ה"ו וּמִשׁוּם 'שֶׁכֶּךְ הוֹרְנִי לַעֲשׂוֹת מִי הַנִּי"ל'. רֹצֵה לּוֹמַר שֶׁלֹּא כֵּךְ הִתְהַלְּלָה דַּעְתּוֹ אֲלֹא שֶׁבְּנִסְכִּיבוֹת שֶׁנּוֹצְרוּ לֹא נִמְצְאוּ דֶּרֶךְ אַחֲרָת טוֹבָה, וְכָל זֶה עָשָׂה 'בְּנִפְשׁ חֲפָצָה'. הוּא אֹמֵר שֶׁרִמְח"ל הִכִּיר וִידַע שֶׁדֶּרֶךְ זֶה הִיא הַנְּאוּתָה וְהַהֲגוּנָה בְּיוֹתֵר לַעֲנִיִּין שֶׁהוּא כְּשֶׁלְּעֲצָמוֹ אֵינוֹ צוֹדֵק כָּלָל. רִצּוֹן וְהַסְכָּמָה יֵשׁ כָּאֵן וְסָמִי מִכָּאֵן כָּל רִמְזוֹ לְכַפִּיָּה.

השלב השני היה גילוי אליהו, ולאחר-כך זכה שנתגלו לו נשמות קדושות והיו משכימים לפתחו: אברהם סבא חסידא, אדם קדמאה, משה רעיא מהימנא, מטטרון שרא רבא, רב המנונא סבא וההוא סבא ומלכא משיחא. רמח"ל היה רואה, בשלב זה, את 'הנשמות הקדושות כמתוך חלום ממש בצורת אדם', אך הוא לא ידע מראש מי יופיע ולא היה סדר בהופעתם, אלא הכול לפי הרוזין שעתידיהם היו להתגלות לו.

יש בידינו עדויות מאלפות על צורת ההתגלות: ר' רפאל ישראל קמחי, שד"ר מצפת, ראה את רמח"ל 'בנפילתו סמוך על ידיו על השלחן כמו חצי שעה ואח"כ עמד והקולמוס בידו מהיר כותב בזמן מועט, פחות מחצי שעה, פוליו או פוליי וחצי מסודות התורה' (אגרות, כא). חכם מערבי שביקר בפאדובה העיד שרמח"ל היה במצב של תרדמה רוחנית 'בעלטה והתבודדות, עונו חוץ מדעתו. ואחר ההתיישבות במכתב על הספר בדיו בעט סופר מהיר [כתב] כל הרשום בזכרונו, מה שאין הדעת סובלתו' (שם, רפ).

תחילה לא גילה רמח"ל לאיש על התגלותו של 'המגיד', אחר-כך ציווהו 'המגיד' לגלות לשניים מרעיו, ר' יצחק מאריני ור' ישראל טריוס, 'והם קבעו עמי' — כותב רמח"ל — 'לימוד יום יום' (שם, ע).

### החברותה של החבורה רמח"ל

מכאן אנו באים להתהוותה של חבורת רמח"ל. התקנות שלבני הישיבה הותקנו בשנת תצ"א והחבורה הוקמה ב"ז בשבט. ברם, זמן רב קדם לכן, ודומה שלא יאחר משנת תפ"ו, מועד הסמכתם של רמח"ל ושניים מחבריו, נתלקטו אל רמח"ל חברים שחורי-שער. גם התגלותו של 'המגיד' לרמח"ל בסיון תפ"ז יוצאת ללמד שכבר באותה שעה נתלכדה סביבו חבורה. על טיבם שלחבריו שומעים אנו מפי רמח"ל בהשיבו על דברי הסרה שייכרו בהם בראשית הפולמוס. וכך כתב לרבו: 'בה' נשבעתי היום, אשר אם אמר עלי מאשר אמר אלף פעמים לא צר לי ולא חרה לי, אך אשר ידבר על חברים, כלם קדושים עבדי ה' בכל כחם והמה חכמים מחוכמים — כדברים אשר דבר, גם בלא דעת מה הם ומה מעשיהם "חברה רעה" — נשגבה לא אוכל לה' (אגרות, כה).

דברים אלה נאמרו על בני החבורה שרמח"ל הכניסם לסוד תורתו, אך לא הובחן בין חבורה זו לחבורה אחרת שלו, שפניה היו מופנים כלפי המון העם, כדרך שמצאנו בצפת בר' אלעזר אזכרי, שמלבד חבורתו הסודית המצומצמת יסד חברה 'סוכת שלום' לעורר את העם בתשובה. חבורת ההמון נוסדה עם פרסום עניינו של 'מגיד' בשלהי שנת תפ"ט. וכיצד נודע הדבר ברבים? ר' יקותיאל גורדון מורילנא בא לפאדובה ללמוד חכמת הרפואה. בעקיפין נודע לו על 'המגיד' שהופיע בבית-מדרשו שלרמח"ל וביקש להימנות עם תלמידיו. רמח"ל האמין בו והכניסו לפני ילפנים של סודותיו. התלמיד החדש לא שמר סוד ובישר על הופעת 'המגיד' לווינא ילוילנא ובשלו יצא הסער הגדול על רמח"ל.

תגובת ההמון בפאדובה היתה נלהבת. רבים, ובכללם רופאים ומשכילים נודעים, צבאו על פונח בית-מדרשו שלרמח"ל לשם קבלת תשובה ולשמוע בלימודים עד שלא היה מקום להכיל את כולם. מהם שלא היה בהם ריח תורה ומזוהם שאפיקורסים היו. רמח"ל הוצרך להפסיק סדר

## הקבלות של רמח"ל

נשוב מקורות חייו של רמח"ל ומעניין יצירתו הפיוטית לעניין יצירתו הקבלית. למדום ההשגה והשפע הגיע בהיותו בן עשרים שנה. חוויה עזה עברה עליו ושינתה את מהלך חייו. 'מגיד' מן השמים נתגלה אליו, ותיאור החוויה מאלף ביותר:

ביום ר"ח סיון התפ"ז, בהיותי מיחד יחוד א', נרדמתי. ובהקיצתי שמעתי קול אומר: "לגלגל נחיתנא רזין טמירין דמלכא קדישא" [לגלגל ירדתי רזים נסתרים שלמלך הקדוש]. ומעט עמדוני מרעיד, ואחר נתחזקתי. והקול לא פסק ואמר סוד מה שאמר. ביום הב' בשעה ההיא השתדלתי להיות לבדי בחדר, וחזר הקול ואמר סוד אחר, עד שאחר-כך ביום אחר גילה לי שהוא מגיד שלוח מן השמים, ומסר לי יחודים פרטים לכוין בהם בכל יום ואז יבא. ואני לא ידעתי אותו אלא שומע קולו מדבר מתוך פי. ואח"כ נתן לי רשות לשאול ג"כ. ואח"כ כמשלש חדשים נתן לי תיקונים פרטים לעשות בכל יום כדי שאזכה לגילוי אליהו ז"ל. ואז צוה לי לחבר ספר על קהלת. שהוא היה מפרש לי הסוד של הפסוקים כ"א [כל אחד]. ואח"כ בא אליהו ואמר סודות מה שאמר, והוא אמר שעתה יבא מט' שרא רבא [מטטרון, השר הגדול] ובבואו ידעתי שהוא הוא, מפני דברי אליהו שאמר לי. ומאז והלאה הכרתים כל א' בפני עצמו. וגם יש נשמות מתגלות שאיני יודע שמם. ובכותבי החידושים אשר אומרים אכתוב היום האחד אתי. וכל הדברים האלה בנפלי על פני אני עושה, ורואה את הנשמות הקדושות כמתוך חלום, ממש בצורת אדם. (אגרות, לט)

שליבים שונים פרש לפנינו רמח"ל בתיאורו זה. החוויה הראשונה באה בפתע. לא ידע מה טיבו של הקול ועל כן התבודד למחרת עד שגילה לו הקול שהוא 'מגיד'. בפעם הראשונה זכזז לכך בכוחות עצמו ומכאן ולהבא הקל עליו 'המגיד' את הפעולה על-ידי-כך שלימדו 'יחודים', הם 'כוונות' בשמות הקודש כדי לזכות בהשגה, ומיוסרים היו על הייחודים שלא ר"י. בעשייתם היה רמח"ל נופל על פניו. תופעה זאת איננה מאגיה ורמח"ל הסבירה כך: 'עומדים כפופי ראש על פניהם שלא לזקוף מפני כח ההשראה' (אגרות, צה). הייחודים היו מפלים תרדמה גדולה על רמח"ל, ובבוא 'המגיד' היה מקיץ מתרדמתו. הוא היה מתגלה בכל שעות היום, ולרוב בעת שרמח"ל עסק בתורה בבית-המדרש, ולא דווקא כשהוא ביחידות וביילי שבתות וימים טובים, כפי שנהג 'המגיד' של מרן ר' יוסף קארו. רמח"ל לא ראה כל דמות אלא קולו של 'המגיד' היה בוקע מתוך פיו. בני החבורה של רמח"ל היו נוכחים בשעת הגילוי והיו ידעים את רמח"ל כשהיה מכין עצמו לקראת בואו של 'המגיד', אך את קולו לא שמעו.

תחילה שמע רמח"ל את קולו של 'מגיד' ולא יבר; אחר-כך ניתנה לו רשות לשאול. הופעת 'המגיד' לא היתה אלא אקדמה לשלב יותר חשוב, לגילויים עליונים שעתיד היה רמח"ל לזכות בהם. בתקופה זו לא חיבר רמח"ל ספרים על-פי 'המגיד' אלא רשם יומן. שישה דפים הראשונים, שבהם רשם גילויים מיום הופעת 'המגיד' לראשונה בר"ח סיון תפ"ז ועד העשרים בו, הקרה ה' לפני. היומן נכתב בשעת החוויה. הכתב רהוט מאוד, השורות אינן ישרות והאותיות הופכות לקווים הגדלים עם מידוך הכתיבה, ונראה שהכתיבה נסתרכה ונתמשכה במהירות עצומה.

החל בחיבורם בארבעה בסיוון תפ"ו ושמונה חודשים שיקע עצמו בהם ולא השלים כתיבתם אלא בראש-חודש שבט תפ"ז.

מה ראה רמח"ל לחבר ספר תהלים חדש? כלום כוונות נסתרות גלומות בו ורמות-רוח היא שכוננה צעדיו? חשדות אלו אפשר שהיה להם מקום אילו רמח"ל סלל לו דרך חדשה. ברם, קדמו לו בכך בפאדובה ר' יצחק כהן מן החזנים — קאנטאריני, שלעת פטירתו (בערב חג השבועות תפ"ג) חיבר רמח"ל שיר קינה. בהיותו כבן טו שנים (תי"ט) החל יחכ"ם מחבר 'מזמורי תהלים' ובמשך שישים שנה עסק בכך ולא השלים את מזמוריו. שני מזמורים כיוצא במזמורי ספר תהלים הדפים בספריו, האחד בס' 'פחד יצחק' והשני בס' 'עת קץ'. ואף הוא לא היה ראשון בכך. ממידועי מימי לימודיו בפאדובה היה ר' אברהם הכהן מזאנטי שהגדיל לעשות. הוא חיבר שיר כנגד כל פסוק ופסוק שבספר תהלים (כהנת אברהם, ויניציאה תע"ט). קדם להם בכך חכם אחר ולא מאיטליה, הוא ר' אברהם היכיני מקושטא. ק"ן מזמורים חיבר בדרך תהלים וקרא לספרו 'הוד מלכות' והדפיסו בעירו בשנת תט"ו. דווקא הוא מכריז בהקדמונו: 'בספר זה ובמשך עניניו ופרטיו' ענפיו כונתי לדברים הרבה מיהלומי דברי רז"ל בנגלה ובנסתר.

חכמים אלה, שוויזו רבנים ודיינים בקהילותיהם, ושמש נודע לתהלה, נשתבחו במזמוריהם והדפיסום ולא קם מערער עליהם. גם שבעה ממזמוריו של רמח"ל נדפסו לפני הפולמוס על כתביו, נתקבלו והושרו בחנוכת בית-הכנסת הספרדי בפאדובה, ונדפסו בוונציה (תפ"ט). לא זו בלבד, אלא שר' שמחה קאלימאני, מחכמיה של עיר זו, כתב סונטה בשבחן שלזמירות. 'ידעת ר' ישעיהו באסאן לא נזקק רמח"ל לחבר ספר זה אלא משום שהיה 'באמת בקי מאד בחכמת השיר, הפריז על מדותיו לחבר מעין מזמורים... וכבר יש אחרים שעשו כמותו' (אגרות, שנו). 'זוה השירה שהיתה נסוכה על רמח"ל היא, אפוא, שעורתו לכך.

אף-על-פי-כן היה לו ליספר תהלים' חלק נכבד בפרשת הפלמוס שעל כתביו, והקטיגוריה שהתרגשה ובאה עליו בסיבתו לא נפלה בעוצמתה מזו שבתגובה על החיבורים שבדרך הזוהר. תלו מתנגרי רמח"ל ב'ספר תהלים' קלקלות שמצאו לדעתם ב'ספרי הזוהר' שלו ואמרו עליו שגבה לבו ואומר שנכתב על-פי 'מגיד' ויפה כוחם של מזמוריו ממזמוריו של דוד מלך ישראל. שלעתיד לבוא יתבטלו בפניהם, ומופלא הוא הדבר. הכתבים שבלשון הזוהר שנכתבו ב'השגה' תמיהות קשות בהם ודברים שלא כל דעת סובלתם, וטבעי הדבר שחכמים חששו שמא תיטלטל ספינת ישראל בגלי הים הזועפים ותיטרף, וראו עצמם מחויבים לעמוד על משמרתה שליהדות ולגדור גדר. מה שאין כן 'ספר תהלים', שאין בו דברי קבלה ולא סטייה כלשהי מאמונת ישראל. מזמורים ממש כתב, מלאי-ערגה לבורא ואהבת התורה, תינה בהם סבלות ישראל בגלות וביקש על הגאולה.

אכן לא נתעוררה קטיגוריה על ספר זה עד שלא נתחולל הסער הגדול על הכתבים 'המגדיים': לא מ'ספר תהלים' נפתחה הרעה על רמח"ל. נמצא אתה למד, שכל הדרכים היו פוזחות בפניהם שליריבי רמח"ל במלחמתם בו, והמלחמה שעיקרה לשם המוסר סטתה מתחום היושר ולכלל שנאה, דילטוריא ומלשינות הגיעה. דברים שאמר רמח"ל נסתלפו, השמועות לא נבדקו, אדרבה עשו להן ציצים ופרחים והופרחו, והאמת נעדרה.



[illegible]

ଉତ୍ତର:

[illegible]

ԵՐԵՎԱՆԻ ՀԼՀ ԿԼԻՆԻԿԱԿԱՆ ԲՈՒԹՅԱՆ ԲՈՒԹՅԱՆ ԲՈՒԹՅԱՆ ԲՈՒԹՅԱՆ (ՏՀԼԻ)՝ ԱՆՍԵՆ ԵՐԵՎԱՆԻ  
 ԲՈՒԹՅԱՆ [ԵՐԵՎԱՆԻ]՝

5



## דמותו של "רמח"ל לאורם של מקורות חדשים

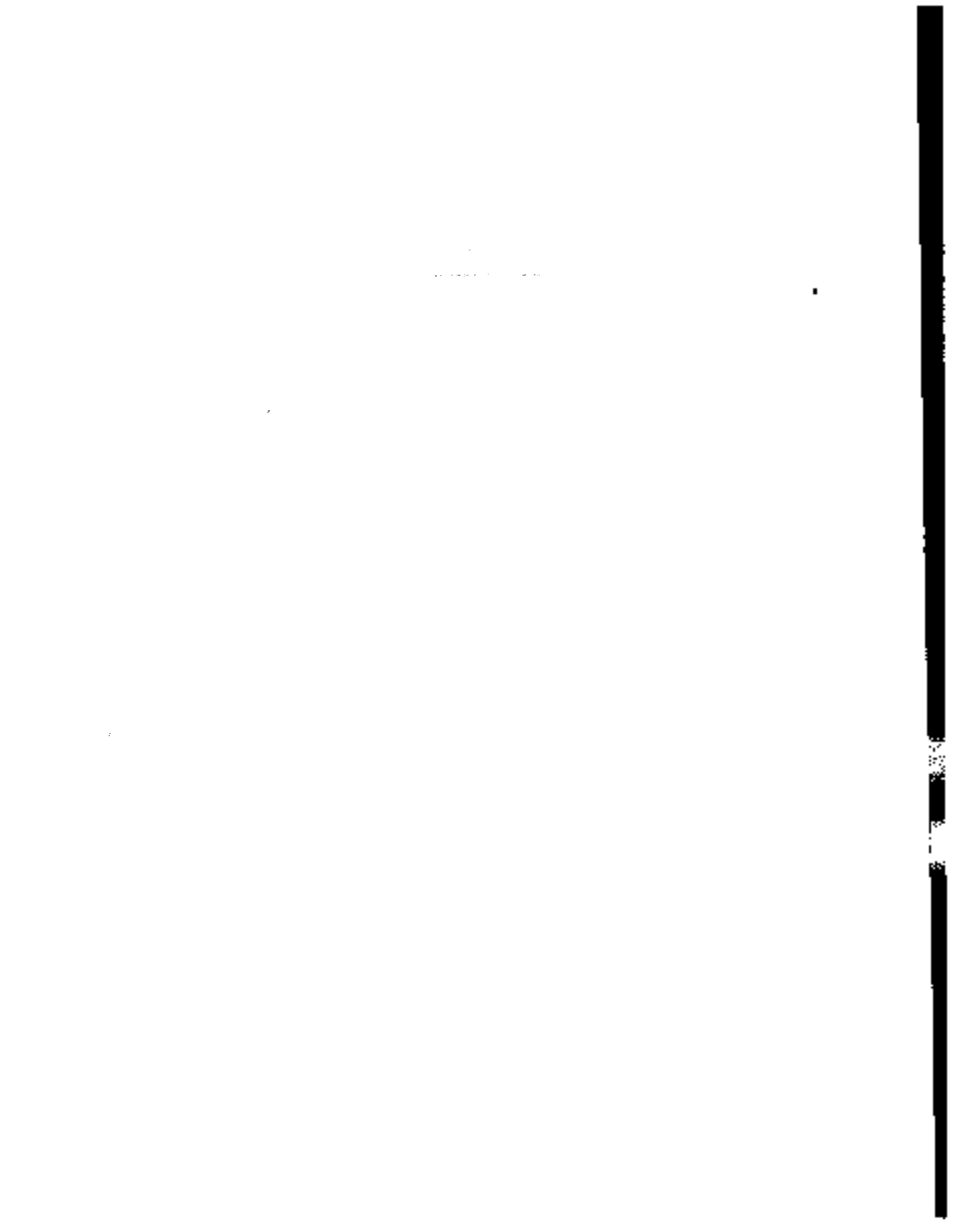
רבי משה חיים לוצאטו – רמח"ל – כלום יש לך אדם ששמעו לא הגיע אליו ושמבאר תורתו אינו שותה? הכול יודעים את שמו והכול אינם יודעים אותו. גדולי דעה וחכמה רבים היו בתולדותינו, מהם שדמו זה לזה בהרבה או במעט, מהם ששונים היו זה מזה. דמותו של רמח"ל יחידה היא ומיוחדת. ואין אני בא לומר שגדול היה מכולם, אלא שקורות חייו, יצירתו וכל אשר עבר עליו בשל יצירה זאת, וההשפעה שנודעה ממנו על מחשבת ישראל וספרותו – אופי מיוחד להם. ימי שנותיו של רמח"ל לא הגיעו אלא כדי מחצית שנותיו שלאדם, שש ושלושים שנה היו, ויצירתו ושפעת רותו לא יקיפום גדולים הרבה, שהגיעו עד זיקנה ושיבה.

יצירתו של רמח"ל רבת ענפים ורבת פארות היא, הרבו לענות בה והיתה למקצוע גדול בחכמת ישראל. הדברים אמורים ביצירתו הפיטית והספרותית, מה שאין כן חיבוריו בקבלה. מחמתם של כתבים אלה נתעוררה עליו קטיגוריה, חיו הורעשו בפולמוסים ובמחלוקות והתסיסו קהילות גדולות מישראל, ובעטיים נרדף וגלה ממקומו. איגרות הרבה עפו מכל הצדדים לעבר הפזורה היהודית, והן במכלולן מהוות ספרות מיוחדת לעצמה, ומתורבנה של מחלוקת עשויים להיבנות שוחרי תורתו של רמח"ל ומי שעניינו בתולדות עם ישראל ובספרותו. דומה שהכתבים שהדין רמח"ל לרבו, ר' ישעיהו באסאן, ורבו אליו, תודרים לעמקי הנפש ומרטיטים את הלב, והם ממיטב הספרות שלדור, ואילו הם הכתבים שידמו להם במכאובם וכיפיים, במועקתם ובחינם?

אוצר גנוז (ר' משה חיים לוצאטו ובני דורו, אוסף אגרות ותעודות מכונסות... על-ידי ד"ר שמעון גינצבורג, מוסד ביאליק ע"י דביר, תרצ"ז; להלן: אגרות) ניתן בידינו לפני חמישים שנה, ועד היום לא השיגה יד המחקר להגיע אלא לאפס קצהו. יש בהן באיגרות אלו כדי לצייר את קלסתר פניו של רמח"ל, המיוחד בטוהר נפש ובעוצמת רוח ובשגב מחשבות וצלילות דעת, עדות שאין כמותה על שום גדול אחר מגדולי ישראל. ואיה סופר, שעטו עט ברזל וקולמוסו עופרת ויחוק בו עניינותיו של רמח"ל, יאיר את דמותו בנגוהותיה, ויכתבו מלין בספר לעד בצור ייחצבון? ואיה תוקר את המגדלים שבנה רמח"ל ברותו?

### ראשית חייו

תולדותיו של רמח"ל צד האמת שבהן הוא ממבחר האגדה ומפיפותה. נולד בפאדובה בשנת תס"ז (1707) לאביו יעקב חי, שהיה סוחר ויודע תורה, ולאמו דאיאמנטי בת יהודה לוצאטו.



17.30–15.00 יו"ר – פ' פושידו  
 ב' פינגולד (אוניברסיטת תל-אביב):  
 רמח"ל כמחזאי.  
 ע' שביט (אוניברסיטת תל-אביב):  
 לאקלימה הרוחני של הדרמה 'לישרים  
 תהילה'.  
 דיון.

יום ה', 19 ביוני  
 12.30–09.00 יו"ר – מ' בירינגו  
 א' רטהאוז (האוניברסיטה העברית):  
 השירה הפאסטוראלית העברית באיטליה  
 במאה הי"ז והי"ח.  
 \* פ' פארינטה (אוניברסיטת רומה): דוד  
 דרך – יהודי מומר, ספרן האגף להפצת  
 הדת הנוצרית בוויטיקן.  
 דיון.  
 \* שולחן עגול בהשתתפות מנהלי ארכיונים  
 וארכיונאים: תעודות בארכיוני איטליה  
 הנוגעות ליהודים.

18.00–15.00 יו"ר – א' טואף  
 \* ס' רומאניולי (אוניברסיטת פירנצה):  
 שלמה פיורנטינו בין אמונה, מעורבות  
 אזרחית וקינה במאה הי"ח בטוסקאנה.  
 \* א' קסוטו (ירושלים): בתי-כנסת  
 בפיימונטה במאה הי"ח.  
 סיום.

יו"ר — ר' גריספו

18.30–15.00

- \* ל' באלסאמו (אוניברסיטת פארמה):  
היהודים והמסחר בספרים באיטליה.
- \* ר' סיגרה (אוניברסיטת תל-אביב): יהודי  
פיימונטה בתקופת האבסולוטיזם.  
ש' סימונסון (אוניברסיטת תל-אביב):  
תגובות אחדות של יהודי איטליה  
לאמנציפציה ולהשכלה.  
דיון.

יום ג', 17 ביוני

י"ט — פ' פאריז

12.30–09.00

- \* מ' רוזה (אוניברסיטת רומה): בין  
סובלנות לדיכוי — רומה והיהודים במאה  
הי"ח.  
ס' סרמוניטה (האוניברסיטה העברית):  
התרבות היהודית ברומה במאה הי"ח  
לאורן של תעודות חדשות.
- \* פ' פושידו (הנהלת הארכיונים, רומה):  
תעודות לתולדות היהודים במדינת  
האפיפיור שבארכיון האוצר האפיפיורי.  
דיון.

יום ד', 18 ביוני

יו"ר — ר' קולורני

12.30–09.00

- \* מ' טוריפרנקה (האוניברסיטה העברית):  
'השירים אשר לשלמה' מאת שלמה מן  
האדומים כדוגמא למפגש בין-תרבותי.  
מ' בניהו (אוניברסיטת תל-אביב): חיי  
רמח"ל לאורם של מקורות חדשים.  
א' יעקבסון (אוניברסיטת תל-אביב):  
תורת המוסר של רמח"ל ודיקתה לתורת  
הקבלה שלו.  
דיון.

## הוועדה המארגנת

ועדה מעורבת לתודות היהודים באיטליה ותרבותם

שלמה סימונסון, אוניברסיטת תל-אביב  
יוסף סרמוניטה, האוניברסיטה העברית, ירושלים  
פאוסטו פושידו, משרד התרבות האיטלקי, רומה  
ויטורה קולורני, אוניברסיטת פירארה

## תכנית

כל הישיבות נערכו בקמפוס אוניברסיטת  
תל-אביב, בבניין בריטניה, אולם מס' 14

יום א', 15 ביוני

20.30

פתיחה וב"כות.

פתיחת התעריכה 'איטליה 'ודאיקה' בבית התפוצות.  
קבלת פנים.

יום ב', 16 ביוני

13.00–09.00

יור' — י' סרמוניטה

- \* מ' בירינגו (אוניברסיטת ויניציה):  
יהודי ויניציה בימי נפילתה של הרפובליקה.
  - \* ב"ד קופרמאן (אוניברסיטת הארווארד):  
יהודי ליורנו ופיזה במאה הי"ז והי"ח.
  - \* ו' קולורני (אוניברסיטת פירארה): שמות  
היהודים באיטליה.
- יין.

היהודית, 'לצד אלה התפתחו כיוונים חדשים בחיי הרוח של יה'די איטליה. הישן והחדש, השמרנות והחידוש המהפכני הם שהקנו לתקופה זו בתולדות היהודים באיטליה את אופיין המיוחד והטביעו עליה את חותמם.

הרצאות שהושמעו בכינוס, המתפרסמות בכרך שלישי זה של 'איטליה יוראיקה' בעברית ובאיטלקית, משקפות, ילו אך באופן חלקי, מקצת התופעות והתהליכים, המתחים והיצירות של תקופה זו, רבת התהפוכות. כרך זה הוא עצמו פ"י שיתוף פעולה ישראלי-איטלקי והוא יוצר כמפעל משותף של אוניברסיטת תל-אביב ומינהלת הארכיונים ברומה.

בהזדמנות זו ברצוני לחזור ולהודות בשם חברי הוועדה המארגנת לכל אלה שאפשרו קיומו של כינוס זה במעש ובעידוד: למשרד התרבות של איטליה; למחלקה לקש"י תרבות ומדע במש"ד החוץ, בירושלים; לאוניברסיטת תל-אביב; לאגודה לקידום פעולה תרבותית בקרב יהודי איטליה — ואחרון אחרון חביב לכל המרצים והמשתתפים בכינוס שתרמו ממרצם ומזמנם להצלחתו. יעמדו נא כולם על הברכה.

שלום רב  
אברהם שניידמן



## דב"י פתיחה

הכינוס הבינלאומי השלישי 'איטליה יודאיקה' התקיים בחודש יוני 1986 באוניברסיטת תל-אביב, לאחר ששני הכינוסים הראשונים התקיימו באיטליה, הראשון ב-1981 בבארי והשני ב-1984 בג'נובה. הכינוסים מתקיימים במסגרת הסכם התרבות ישראל-איטליה ומטרתם לעורר את חקר תולדות היהודים באיטליה ומורשתם. ארבעת חברי הוועדה המעורבת, ששמותיהם מופיעים בראש רשימת ההרצאות, שניים מטעם ישראל ושניים מטעם איטליה, מופקדים על המפעל ומשתדלים לקדם אותו ושימשו וועדה מארגנת של הכינוס.

השתתפו בכינוס חוקרים מאיטליה ומן הארץ ואורחים משתי המדינות. בפתיחה נשאו ברכות מטעם המשתתפים משתי המדינות חברי הנשיאות: פרופ' מארינו בירינגו מאוניברסיטת ויניציה; מר ג'ובאני דומינדו, שגריר איטליה בישראל; פרופ' יהודה בן-שאול, רקטור אוניברסיטת תל-אביב; הח"מ; פרופ' רינאטו גריספו, מנכ"ל מינהלת הארכיונים באיטליה; הגב' מלכה בן-יוסף, מנהלת המחלקה לקשרי תרבות ומרע במשרד החוץ בירושלים, ופרופ' יוסף סרמוניטה מהאוניברסיטה העברית בירושלים.

בדברי הפתיחה והברכה הושמעו דברי הערכה לשתי הממשלות החתומות על ההסכם, המהווה בסיס לפעילות, שבמרכזה הכינוסים הבינלאומיים. כינוסים אלה מעידים על ההתעניינות ההולכת וגוברת בישראל ובעולם, ובראש ובראשונה באיטליה, בתולדות היהודים שם ובמורשתם. מאז הכינוס הראשון, בראשית העשור, הופיעו למעלה מאלף פרסומים מדעיים (מאמרים, חוברות וספרים) בתחום זה, והיתוספו על החומר הרב בדפוס שיצא לאור עד אז. בשנת 1983 נוסדה בארץ אגודה שמטרתה זהה לזו של מארגני הכינוס, ובראשה עומד הח"מ. כשנתיים לפני כן נוסדה באיטליה אגודה דומה לעידודם של מדעי היהדות בכללותם. יותר ויותר אוניברסיטאות באיטליה משבצות בתוכנית הלימודים שלהן את ההיסטוריה היהודית, ובפרט את ההיסטוריה של יהודי איטליה.

בסיום טקס הפתיחה סיירו המשתתפים והאורחים בתערוכה בבית התפוצות, שהוקדשה לנושאי הכינוס.

בארבעת ימי הכינוס הושמעו הרצאות והיו דיונים ערים בהשתתפות מרצים מאוניברסיטאות בארץ ובחוץ לארץ. הדיונים נסבו על תולדות היהודים בליוורנו, ברומה, בוויניציה, בפיסה ועוד בראשית התקופה הידועה בשם 'האמנציפציה הראשונה', וכללו נושאים מתחום המחשבה, הקבלה, המוסיקה, בנוסף לנושאים היסטוריים-פוליטיים ותברתיים. זוהי התקופה שבה פורסם כתב הסובלנות של הקיסר יוסף השני, והעומדת בסימן המהפכה הצרפתית. הללו הביאו לביטול הגיטאות באיטליה ולהענקת שוויון אזרחי ליהודי איטליה. תהפוכה זו היתה מלווה תופעות של מתח ביחסים עם הסביבה הנוצרית, בעיות חברתיות ותרבותיות בקרב העדה



## חוכן העניינים

ה	דברי פתיחה	שלמה סימנסון:
		תכנית הכינוס:
יא	דמותו של רמח"ל לאורם של מקורות חדשים	מאיר בניהו:
כז	תורת ההנהגה של רמח"ל וזיקתה לתורת הקבלה שלו	יורם יעקבסון:
	תגובות אחדות של יהודי איטליה על 'האמנציפציה הראשונה'	שלמה סימנסון:
מז	ועל ההשכלה	
	התרבות היהודית ברומא במאה ה־18 לאורן של תעודות חדשות.	יוסף סוימוניטה:
סט		
צז	מחזותיו של משה לוצאטו והתיאטרון	בן־עמי פיינגולד:
	השירה הפאסטוראלית העברית באיטליה במאות	אריאל רטהאוז:
קיא	הי"ז והי"ח.	
	לעולמה האידיאי 'לאקלימה' הרוחני של הדראמה 'לישרים'	עוזי שביט:
קכא	תהילה, מאת רמח"ל	

הוצאה משותפת עם המשרד המרכזי של  
הארכיונים באיטליה, רומה

©

ארכיון המלכותי האיטלקי

סיפור על מעבד תמלילים:  
המכון לחקר התפוצות

תקשורת ועיבוד  
דפוס גרף חן בע"מ, ירושלים  
נדפס ברומה

פרסומי המכון לחקר התפוצות בעריכת שלמה טיימוןסון

ספר 67

---

# איטליה יודאיקה

היהודים באיטליה בין תקופת הגיטו לאמנציפציה הראשונה

הרצאות הכינוס הבינלאומי השלישי,

שהתקיים באוניברסיטת תל-אביב, 15–20 ביוני 1986

המכון לחקר התפוצות  
אוניברסיטת תל-אביב 1989

